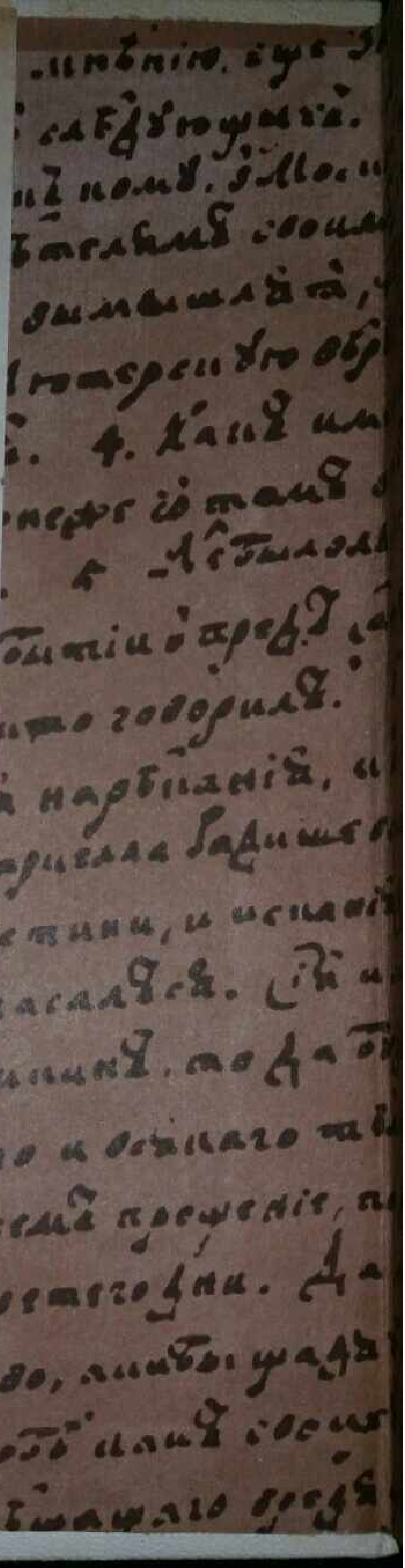
ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

Філософські твори

ТРИТОМНИК ТВОРІВ
ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА –
ВИЗНАЧНОГО ВІТЧИЗНЯНОГО
МИСЛИТЕЛЯ КІНЦЯ XVII –
ПОЧАТКУ XVIII СТ. – Є ВПЕРШЕ
ЗДІЙСНЕНИМ ПЕРЕКЛАДОМ
З ЛАТИНСЬКОЇ МОВИ
ЙОГО ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ.
ДО ЗІБРАННЯ УВІЙШЛИ
КУРСИ ЛЕКЦІЙ, ПРОЧИТАНІ
У КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ
АКАДЕМІЇ ПРОТЯГОМ 1705–1709 РОКІВ,
ТА ІНШІ ТВОРИ.
У ДРУГОМУ ТОМІ МІСТЯТЬСЯ
«ЛОГІКА», «НАТУРФІЛОСОФІЯ,
АБО ФІЗИКА», «ЕТИКА».
В ЦИХ ТВОРАХ
ПОРЯД ІЗ ЗНАЧНИМИ
ЕЛЕМЕНТАМИ СХОЛАСТИКИ
ВІДОБРАЖЕНО ПРАГНЕННЯ
АВТОРА ВІДМЕЖУВАТИ
ФІЛОСОФІЮ ВІД ТЕОЛОГІЇ,
ЗБЛИЗИТИ ЇЇ
З ПРИРОДОЗНАВСТВОМ.
ТОМ ІЛЮСТРУЄТЬСЯ
МАЛОВІДОМИМИ ПОРТРЕТАМИ
ПРОКОПОВИЧА ТА ДІЯЧІВ
КУЛЬТУРИ XVI–XVIII СТ.,
ФАКСИМІЛЕ РУКОПИСІВ
І ЗРАЗКІВ СТАРОДРУКІВ.
ВИДАННЯ ПЕРЕДПЛАТНЕ.
РОЗРАХОВАНЕ НА НАУКОВЦІВ,
ВИКЛАДАЧІВ, СТУДЕНТІВ,
УСІХ, ХТО МАЄ ІНТЕРЕС
ДО ІСТОРІЇ ВІТЧИЗНЯНОЇ
КУЛЬТУРИ.



1. в чемъ именно усмотрѣлъ онъ
нѣе найпаче, по Мірскимъ и Духовны
хуливалъ Россія! 3. Исъ чего сли
буто обѣи наудачливо, россію ра
у? а знатно исъ нѣкіихъ съ Россіе
енно начталъ его Россія показывать
ону Заварилину, о споздиашаемъ по
разговоромъ изъ томъ, что о нач
Самодержавіи о Россіи, по представл
6 Договорени ли были на Еѣ Импе
от кого, и какія именно. 7. Договор
ского. 8. Какую причину имъ
другого мѣста Россія ему показы
симъ породствомъ были несокрытно, и
дствии совершенно извѣстенъ, что
гскаго истязанія оно понятно ист
доклады ушелъ, Еѣ Императорск
нердумаетъ же онъ, будто упрямо
братію, не грѣхъ. Но воистинну
таинъ и ересихъ самолитныхъ
ныхъ отпрыватъ, разобъ на исповѣдь

АКАДЕМІЯ
НАУК
УКРАЇНСЬКОЇ
РСР
ІНСТИТУТ
ФІЛОСОФІЇ
КИЇВ
«НАУКОВА ДУМКА»
1980

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

ФІЛОСОФСЬКІ
ТВОРИ
В ТРЬОХ
ТОМАХ

ПЕРЕКЛАД
З ЛАТИНСЬКОЇ

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

ТОМ ДРУГИЙ

ЛОГІКА

НАТУРФІЛОСОФІЯ АБО ФІЗИКА

ЕТИКА

THEOPHANES PROCOPOWICZ

OPERA
PHILOSOPHICA

VOLUMEN SECUNDUM

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ
В. І. ШИНКАРУК (*голова*),
В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО,
В. М. НІЧИК

УПОРЯДНИКИ
М. Д. РОГОВИЧ,
В. М. НІЧИК

ФІЛОСОФСЬКА РЕДАКЦІЯ
В. М. НІЧИК

ПЕРЕКЛАЛИ
З ЛАТИНСЬКОЇ МОВИ
А. Є. БЕРЕЗИЦЬКИЙ,
Я. М. ГАЙДУКЕВИЧ,
М. В. КАШУБА,
В. Д. ЛИТВИНОВ,
М. Д. РОГОВИЧ,
Б. Г. ЯНІШ,
В. Ю. ЯНІШ

ЛАТИНОМОВНА
РЕДАКЦІЯ ПЕРЕКЛАДУ
М. В. КАШУБИ,
І. С. ЗАХАРИ,
В. В. КОНДЗЬОЛКИ,
В. Д. ЛИТВИНОВА

ПРИМІТКИ СКЛАЛИ
В. М. НІЧИК,
М. Д. РОГОВИЧ,
І. С. ЗАХАРА,
В. В. КОНДЗЬОЛКА

РЕЦЕНЗЕНТИ
І. П. ГОЛОВАХА,
Є. К. ДУЛУМАН,
А. О. ПАШКОВА

РЕДАКЦІЯ
ФІЛОСОФСЬКОЇ
ТА ПРАВОВОЇ
ЛІТЕРАТУРИ

П $\frac{10501\text{-}140}{М221(04)\text{-}80}$ передплатне 0302010000

ВИДАВНИЦТВО
«НАУКОВА ДУМКА»
1980

ЛОГІКА

Книжка п'ята

ПРО ЗАКОНИ І ПРАВИЛА НАЛЕЖНОГО ВЕДЕННЯ ДИСПУТУ. ПЕРЕД ЦИМ ОБГРУНТОВУЄТЬСЯ ВСЕ МИСТЕЦТВО [ДІАЛЕКТИКИ]

1

Сказане досі мало на меті не тільки озброїти наш розум, щоб він міг правильно і безпомилково досліджувати істину, оскільки це завдання властиве мистецтву діалектики [1], але воно є цілком достатнім також для обміну думками або диспуту з іншими, бо [з викладеного] легко зрозуміє той, хто вміє відрізняти істинне [2] від хибного, яким чином доводиться істинність і як повинна спростовуватись хибність. Крім того, достатньою мірою обгрунтовується спосіб доведення згідно з правилами силогізму як взагалі, так і зокрема завдяки модусові безперечного та можливого, який не заперечує цих правил і всього, що сприяє поясненню сумнівного, і особливо з'ясуванню помилок неправильного й софістичного силогізму. Через те, що на початку диспуту звичайно панує безладдя, бо наперед висуваються хибні аргументи й відповіді та не у належному порядку, але водночас численні й різноманітні, або не пов'язані між собою, або навіть такі, що не мають відношення до справи і перериваються відступами (це часто трапляється з крикунами, а також недостатньо обдарованими людьми), повинні бути встановлені певні закони, яких додержувалися б ті, хто приступає до диспуту, щоб вести його належним чином. Отже, ті, хто виходять на двобій, повинні керуватись певними законами, завдяки яким, звичайно, стає можливим швидке, чітке, без жодної плутанини виявлення [істин]ності <...> постійним взаємним <...> аргументів, [наче] ниткою Аріадни до перших засад <...>. // 1/38.

Під час диспуту скромність і дружня прихильність між тими, хто сперечається, повинні зберігатись як непорушний закон вчення про диспут, що є надзвичайно корисним. Цю настанову у різних місцях викладають античні автори, а також з властивою йому мудрістю засновник [логіки] Арістотель, хоч ніде цього не робить грунтовно, а лише коли вимагають обставини. У недавні ж часи окремі [автори] присвячували цій темі не позбавлені інтересу невеликі праці. Не доцільно настанови проведення диспуту викладати у школах у писемній формі, бо вони легше сприймаються (засвоюються)

в процесі диспутування. Проте, щоб діяти напевно, я вирішив коротко викласти відповідні настанови, зібравши декілька зразків, які, здається, краще висвітлюють питання. Прагнучи, за звичаєм, до порядку й ясності, ми весь цей невеликий твір поділили на сім розділів.

РОЗДІЛИ П'ЯТОЇ КНИЖКИ:

I. Що таке диспут, його види, предмет і мета.

II. Що слід робити перед початком диспуту тому, хто береться щось доводити?

III. Якими правилами повинен керуватись аргументатор під час самого диспуту?

IV. Деякі правила, яких повинен дотримуватись відповідач, готуючись до диспуту.

V. Деякі правила, яких повинен дотримуватись відповідач під час самого диспуту.

VI. Основні правила, або закони, для аргументатора і відповідача.

VII. Метод диспуту, який ведеться не живим словом, а у письмовій формі. //

2

Розділ перший

ЩО ТАКЕ ДИСПУТ, ЙОГО ВИДИ, ПРЕДМЕТ І МЕТА

Диспут, як показує сама назва, є нічим іншим, як розв'язанням питання про те, яка з двох суперечливих думок є істинною, коли філософи або інші спеціалісти розглядають міцність основи кожної з них і принципи, на які вони спираються, вступивши у розмову. Один з них бере до уваги засади іншого, а той, у свою чергу, заперечує протилежну для нього тезу, або ту саму тезу (тут немає різниці) розглядає перший, а заперечує інший. Звідси хоч кожну з сторін підтримують численні прихильники, що ворогують між собою, то однак розпочинається бій двох таборів неначе на війні, якщо між двома протилежними поглядами немає середнього, за яким може йти третій. Якщо ж між двома думками може виникнути середня, то ці дві не будуть суперечливими, і їх прихильники сперечатимуться між собою безпідставно.

Серед тих, що дискутують, той, що висуває аргументи для спростування думки іншого, вважається особою, яка

доводить, і її обов'язком є будувати силогізм, ентимеми та інші аргументи, які він, наче зброю, має напоготові. Інший же відповідає на закиди і з уваги на своє завдання є особою, яка відповідає. Його завдання — спростовувати докази, висунуті тим, хто доводить, і виявляти їх неправильність.

Проте і відповідач іноді може користуватись силогізмами або для доведення своєї думки або для послаблення аргументації опонента і так само примушувати його відповідати, але це вже залежить від окремих обставин.

Диспут може бути повним і неповним. Повним він є тоді, коли міркування, висунуті кожною з сторін і, в свою чергу, заперечення, зроблені проти них, розглядаються як рівноправні, і, таким чином, і та і інша сторона бере участь у диспуті [і кожна з них] по черзі виконує обов'язки чи то того, хто доводить, чи того, хто відповідає.

[Неповним диспут є тоді], коли тільки прихильник однієї сторони [висуває аргументи проти іншої сторони] і сам на них відповідає. Він є тоді й тим, хто [доводить і водночас тим, хто] відповідає. Перший повний і досконалий диспут чим він досконаліший, тим рідкісніший // і майже ніколи не за- 2
стосовується у школах, проте має місце на царських, держав- зв.
них нарадах, синодах вищого духівництва та в інших більш важливих випадках.

У школах застосовується лише неповний диспут. Крім того, одні диспути відбуваються в усній формі, а інший ведеться авторами у писемній. Ми, не вагаючись, радимо влаштовувати лише усні диспути, бо небезпечніше і важче відповідати на заперечення в усній формі, не маючи часу на обмірковування, так само і невимушено заперечувати відповіді, які при писемному диспуті не встигають робити. Але в останньому розділі ми додаємо також вчення про диспут, що ведеться у писемній формі, а саме про те, яким чином і в якому порядку його слід записувати.

У свою чергу диспути можуть поділятись на судові і шкільні.

Під судовим диспутом я розумію одну безперервну промову, підсилену багатьма аргументами або одним поширеним, на які відповідають іншою промовою, що спростовує докази і основні тези попередньої. Цей диспут називають судовим, бо він особливого розквіту набув в античності на афінському і римському судовому форумі. Ще й тепер він посідає чільне місце на царських радах, на церковних синодах і на військових нарадах.

Шкільні ж диспути запроваджуються у формі звичайного діалектичного силогізму, без словесних прикрас, коротко і стисло.

| Відповідач відразу виступає проти силогізму і після цього аргументатор його спростовує. І знову його перериває відповідач. Змагання відбувається так, неначе противники завдають один одному удар. Цьому останньому видові диспуту ми присвячуємо свій виклад, залишаючи перший для орато-
3 рів <...>. /

У протилежному випадку це не буде мати кращого наслідку. Коли ми йдемо слідом не тільки за власним розумом, а й просимо поради в інших і дивимося, що може нам протиставлятись і хто може нам протидіяти, то легше розбираємося, що є прямим і непрямим, а також що є істинним і неістинним при їх зіткненні між собою. Таким чином, відбувається диспут.

Розділ другий

ЩО СЛІД РОБИТИ ПЕРЕД ПОЧАТКОМ ДИСПУТУ ТОМУ, ХТО БЕРЕТЬСЯ ЩОСЬ ДОВОДИТИ?

Через те, що кожний диспут складається з трьох складових частин: доведення, відповідей і аргументів та висновків, що з них випливають, то при викладі мистецтва [діалектики] скажемо про знаходження й формулювання аргументів і про засоби їх спростування, якщо вони помилкові. Крім того коротко повідомимо, як повинні поводитись аргументатор і відповідач. Подібно до того, як кожному воїнові належить знати, що треба готувати для війни і як діяти під час війни, і такою ж мірою це необхідно передбачити і учасникові диспуту, про що, мовби про військове озброєння, потрібно подбати йому перед диспутом і чого треба дотримуватись і уникати під час самої битви-диспуту.

1. Отже, аргументаторові, перш ніж схрестити зброю з противником, слід глибоко вивчити питання, про яке мовиться, дослідити, про що і яким чином: взагалі, чи зокрема, чи про сутнє, чи про можливе, чи просто, чи за якихось умов, чи на словах, чи в дійсності, чи стосовно якості, чи кількості тощо, бо різними є всі ці питання: чи створений [вже] інший всесвіт і чи може бути створений? А якщо б був створений, то чи буде подібний до нашого світу? Чи вічно існував всесвіт? Тому що одне додане або пропущене слівце змінює
3/3в. характер питання, яке само собою очевидне.

2. Річ, про яку йдеться, і те, що про неї питається <...> необхідно, тобто всі суб'єкти і предикати <...> // і якнайкраще зрозуміє визначення і побачить, чи у той самий спосіб

противник розуміє все, за винятком того, про що йде суперечка: чи відповідає предикат суб'єкту, чи вони у чомусь суперечливі? Таким чином легше сперечатись про сприйняття речі, і аргументи будуть напоготові, і кожний передбачатиме несподівану відповідь опонента.

3. Не буде зайвим, якщо будуть розглянуті й інші висновки, зроблені противником щодо питання, близького до даного. Варто дослідити, чи не мають деякі з них відношення до питання, що розглядається. Досить, щоб деякі з них виявилися суперечливими, на цій підставі можна виготувати найміцніший таран проти відповідача.

4. Аргумент треба знаходити у тих місцях, які суперечать міркуванню відповідача. Проте він має бути таким, щоб його останнє твердження не могло заперечуватись ні тим, що стосується антецендента, ні тим, що має відношення до логічного висновку. Бо якщо, поки ти дійшов до останнього аргумента, заперечується антецедент [3] або логічний висновок, то тим самим буде показано, що ти нічого не довів, і залишиш поле бою переможений. Цього слід додержуватись лише у серйозних диспутах. У тих же, що заради вправ улаштовують у школах, після більш або менш тривалої боротьби, аргументатор має поступитись перед відповідаючим.

5. Наскільки це можливо, то як самий аргумент, так і його підтвердження утворюються у силогізмах першої фігури. Так буває тому, що це надійніше і ясніше і не спричиняє клопоту під час розгляду самої структури аргументації.

6. Якщо виявиться зручнішим удатись до другої і третьої фігур, то це звичайно можна робити, але наперед обміркувавши їх зведення, бо інакше це призведе до того, що сам диспутант, якщо він думав інакше, зустрінеться з труднощами у зведенні [другої і третьої фігур силогізму до першої].

7. Слід заздалегідь обдумати також слова різних формул, якими пізніше доведеться користуватись, щоб не похитнулась твоя честь під час диспуту і щоб твоя власна зброя тобі не зрадила.

8. Подумай також, що буде відповідати противник, чи відповідатиме усно, чи у писемній формі, або що будуть відповідати прихильники того самого табору на подібні закиди...

9. Відповідаючи, він підтвердить якнайдокладніше свою
думку <...> // і перевір, бо так і заперечення легше знайдеш 4
і надійніше спростовуватимеш передбачені закиди противника.

Розділ третій

ЯКИМИ ПРАВИЛАМИ ПОВИНЕН КЕРУВАТИСЬ АРГУМЕНТАТОР ПІД ЧАС САМОГО ДИСПУТУ?

1. Під час самого диспуту аргументатор повинен насамперед уникати того, щоб засновок його силогізму, який заперечує відповідач, був висновком наступного найближчого силогізму, бо заперечний засновок слід доводити, а те, що доводять, завжди є наслідком або висновком силогізму чи ентимеми. Якщо ж аргументатор висуває інший засновок, ніж той, який був заперечений, то він не доведе його своїм запереченням і дуже далеко відхилиться від шляху пошуків істини.

2. Проте іноді можна силогізм, що має засновок інший, ніж той, що був заперечений, висувати як висновок, але за тієї умови, коли він пропонується не один, але до нього додається заперечний засновок, сам або з другим засновком. Тоді силогізм буде частиною всієї аргументації, або більшої частини її, або антецедентом ентимеми, наприклад, подібним до цієї ентимеми: «Єретики позбавлені віри, отже, не можуть бути спасенними», що спростує висновок. Я можу довести це таким чином:

«Без чого неможливо бути приємним богові, без того неможливо бути спасенним, але [без] віри неможливо бути приємним богові, отже без віри неможливо бути спасенним». Тут, як видно, додано силогізм, побудований для підтвердження того, що було заперечене, в якому висновком є не сам заперечений засновок. Щоб з'ясувати справу, до згаданого силогізму слід додати: «Але єретики позбавлені віри, отже єретики не можуть бути спасенними». З цього видно, що попередній силогізм, чи лише його висновок є більшим засновком всієї цієї аргументації. У такий спосіб обгрунтовують аргументацію діалектики, відразу додаючи засновок до відкинутого силогізму <...>. // [... визначимо:] так що відповідач

4/зв. не повинен заперечувати умову, чи консеквенти, чи логічне виведення в аргументації, висунуті ним самим, якщо вона була досконалим силогізмом, і може це робити, якщо то була ентимема. У досконалому ж, за правилами побудованому силогізмі, консеквент [4] з необхідністю випливає з антецедента. Якщо ж у цілому прийнявши антецедент, тобто погодившись з більшим і меншим [засновком], аргументатор заперечить логічне виведення, то він повинен його стверджувати, як це багато хто помилково робить, але треба запитати відповідача чи він помітив помилку у своєму силогізмі і

проти якого правила діалектики зроблено огріх. Бо коли відповідач цього не зробить, його примусять дати іншу відповідь, або ж аргументатор зведе силогізм до неможливого, чи до першої фігури.

4. Але найбільше слід звернути увагу на те, що не рідко силогізми мають засновки, побудовані не за звичайною діалектичною формулою, у якій суб'єкт і предикат виражаються прямими відмінками, але в них або член речення, або непрямий відмінок, або нерідко навіть слова, які граматики називають невідмінюваними, виконують частково функцію суб'єкта і предиката. Це призводить до того, що здебільшого важко зрозуміти, який це силогізм і що в ньому є середнім терміном. Отже, слід так розмірковувати: суб'єктом уважається те загальне поняття, про яке мовиться або те поняття, якому щось предикується чи приписується шляхом твердження або у якогось щось віднімається шляхом заперечення. Отже, у наведеному силогізмі: «Без віри неможливо бути приємним богові» — *«без віри» є суб'єкт*. А якщо висловити цей засновок звичайною діалектичною формулою, то слід було сказати: «Людина, позбавлена віри, не може бути приємною богові».

5. Якщо відповідач, прийнявши у цілому антецедент, заперечить логічне виведення, або недосконалого силогізму, або ентимеми, тоді те саме логічне виведення не стільки стверджується, як пояснюється і робить очевиднішою ту саму ентимему, яка повинна перетворитися на досконалий силогізм через застосування раніше прихованого в ній засновку.

6. Якщо відповідач визнає силогізм, то тоді аргументатор доведе, що висновок визнаного силогізму суперечить думці відповідача і тоді з прийняття самого силогізму випливає, що відповідач зазнає поразки, йдучи за суперечливим висновком, як такий, що не обізнаний з питаннями аргументації. // 5

7. Якщо аргумент буде індуктивним і відповідач, прийнявши або відкинувши індукцію, заперечить загальне судження, яке привноситься самою індукцією, то аргументатор повинен зажадати від нього *послідовності*, тобто, щоб він показав, що хоч щось одне є правильним.

8. Якщо ж в індукції або в загальному судженні про щось повідомляється розподільно: відповідач удається до винятку, то противник змусить його дати міцну й переконливу підставу винятку, бо виняток не повинен бути довільним, як ми вже згадали в іншому місці.

9. Якщо аргументатор зведе підтвердження доказу достатньою мірою до будь-якої аксіоми чи принципу, який не потребує доведення, то звичайно, відповідач не повинен зайвий раз доводити цей принцип, бо ж він уважається перемо-

женим, хоч і виявлятиме впертість. Адже іноді те саме можна з'ясувати кожного разу іншими словами і, звертаючись до елементарних понять, показати, що силогізм не можна довести.

10. Якщо відповідач відокремить якийсь засновок аргументу, і це відокремлення матиме відношення до справи, тоді аргументатор повинен перевірити логічне слідування у заперечуваній частині, а не у визнаній, або одночасно в обох.

11. Якщо відокремлення не має відношення до справи і аргументатор так або інакше доведе, що обидві його частини не мають доказової сили, то відокремлення не шкодить істині.

12. Крім того, слід зазначити, що аргументатор не повинен докоряти відповідачеві, який прагне вирішити питання, застосовуючи один з видів софізмів, якщо тільки він, заперечуючи висунуті проти нього аргументи, з метою вирішення питання, наводить це своє судження, яке досліджується в цей час. Виявляється, що проти цього правила грішить багато тих, хто сперечається, і не тільки в усних диспутах, але й у письмових.

Вони роблять неправильно, бо у відповідача є умова, тобто йому можна дотримуватись якоїсь думки, хоч він не може підкріпити її жодними засобами, якщо, очевидно, її не можна захищати жодними аргументами. //

5 зв.

Проте аргументатор не повинен звинувачувати іншого у неправильності, перш ніж з наведених переконливих доказів не випливе, що це є неправильність.

13. Найважливіший виняток з цього теоретичного правила полягає у тому, що коли думка буде такою, що її не можна нікому вільно відкрити, бо вона суперечитиме цілісності релігії, або збереженню пошани до бога, або будь-якій встановленій забороні, то тоді, як того вимагає здоровий глузд, відповідач не зможе висловити те, про що думає. Він, не навівши доказів, не має права прикриватись цією обставиною проти аргументатора, наче щитом, а якщо зробить це, то повинна заперечуватись законність постановки питання, як це буває на суді.

Якщо зазіхають на капелюх та на земельну ділянку, то капелюх можна відстоювати, доводячи своє право на нього, якщо ніхто інший не доведе протилежного. Проте земельну ділянку у такий спосіб відстоювати не можна, необхідно пред'явити царський привілей [на цю землю], або чиєсь свідчення. Пояснимо на прикладі.

Римо-католики вчать, що Петро був головою і самовладцем над рештою апостолів. Я доводжу протилежне. Той, хто має не більшу, але однакову владу з іншими, той не є самовладцем над іншими. Проте Петро [мав] не більш, але одна-

кову владу з іншими апостолами, отже, Петро не був самовладцем апостолів. Вони ж відповідають, беручи менший засновок розподільно: хоча Петро мав владу й не більшу, ніж інші, але мав її постійно, інші ж володіли нею випадково, за надзвичайних умов. Ти наполягаєш всупереч вимозі основи, що «постійно мати таку владу» — це те саме, що бути самовладцем над іншими, бо з цього безпосередньо випливає, що мова йде про одне й. те ж. І не безпідставно аргументатор закидає відповідачам у вимозі основи (petitio principii), бо не личить так думати згідно з власною вигадкою і свавіллям, але потрібно наче царський привілей показати божественне свідчення і, отже, заприсягнутись. //

Розділ четвертий

ДЕЯКІ ПРАВИЛА, ЯКИХ ПОВИНЕН ДОТРИМУВАТИСЬ ВІДПОВІДАЧ, ГОТУЮЧИСЬ ДО ДИСПУТУ 6

1. Нарешті, опишемо також підготовку відповідача. Першим його обов'язком я вважаю суворе і старанне дослідження власного судження: істинне воно, чи хибне. Адже на найбільшу небезпеку наражається той, хто оголосить себе захисником хибності, бо посередній розум зможе легше довести істинність, ніж найгостріший — хибність.

2. Проте вже, якщо хтось вирішив заради вправи захищати хибне (бо серйозно викривати хибне може лише чесна людина), хай перед дискусією добре обміркує, щоб коли даватиме відповідь, сам собі не заперечував і не спростовував себе. Хибному протистоїть не тільки багато хибного, але й майже все істинне, і напевно з ним не пов'язана жодна істина. В той же час істину здатна заперечувати лише хиба, або те, що лише виглядає як істина. Отже, той, хто захищає хибу, легко, неначе сліпий, впадає у суперечність сам з собою. Це й є те, що, звичайно, кажуть [вслід за Квінтиліаном]: «Брехливому слід мати добру пам'ять».

3. Питання про те, що ганебніше: не знати того, що захищаєш, чи того, на що нападаєш, стосується як аргументатора, так і відповідача.

4. Причину речей і саму річ, яка досліджується, відповідач повинен зважити дуже докладно, так само, як ми це рекомендували аргументаторові.

5. Але вважаю, що відповідачеві треба бути особливо уважним і пам'ятати про завжди повне сили мистецтво діалектики, саме тоді найсильніше, коли він має намір відпові-

дати і не дозволяти, щоб якась з настанов цієї науки залишалась йому невідомою.

Отже, не довіряючи собі, хоч, здається, що знає відповідач всі правила логіки, перед диспутом потрібно їх проглянути і повторити. Це приведе до того, що він матиме напоготові у пам'яті щойно зібрану систему правил, неначе шальку ваги, на якій зважуватиме важливість заперечень.

6. Відповідач повинен також піклуватись про те, щоб передбачити, наскільки це можливо, майбутні заперечення і підготувати засоби розрізнення при розв'язанні двозначних питань; хоч це, може й, не так легко, але все ж легше, коли він сам перевірить, що можна протиставити його думці, // і
6/38 що йому, очевидно, чинить перешкоду. Тоді я вважаю найкориснішим, якщо він обговорить справу з іншими своїми ровесниками і шкільними товаришами і про те саме, про що має намір дискутувати, сам дискутуватиме з ними заради вправи.

Розділ п'ятий

ДЕЯКІ ПРАВИЛА, ЯКИХ ПОВИНЕН ДОТРИМУВАТИСЬ ВІДПОВІДАЧ ПІД ЧАС САМОГО ДИСПУТУ

1. Відповідач повинен підготуватись до диспуту у такий спосіб, як було сказано, під час же самого диспуту він має піклуватися лише про те, щоб спростувати, відбити, відкинути або відхилити висунуті противником аргументи, і рішуче показати, що ніщо з того йому не шкодить, і це він з успіхом може довести, знаючи, що йому належить обговорити
* і дослідити висунуті проти нього аргументи. У кожному ж силогізмі повинні розглядатись дві [речі]: антецедент і логічне виведення. Консеквент не повинен розглядатись, бо якщо логічне виведення є хибним, то хоч консеквент буде істинним, він однак не підтвердиться. Якщо ж навіть логічне виведення буде правильним, але цілком або частково буде неістинний антецедент, знову таки зайвим буде дослідження консеквента. Якщо не прийнято антецедент, тим самим відхиляється і консеквент.

2. Виникає питання, яку з цих двох речей слід розглядати раніше? Вважаю, що логічне виведення, хоч слід також турбуватись про істинність антецедента, якщо помічаєш, що консеквент з ним не пов'язаний.

* Застереження. (Тут й далі * позначає відповідний запис на полях рукопису у зазначеному місці.— *Ред.*)

Якщо вважаєш, що вони лише примикають [один до одного], то тим самим виявиш, що в антецеденті криється невірність, і таким чином знайдеш суперечність. Якщо ж спочатку ти звернеш увагу на антецедент і побачиш, що він вірний, то це не зобов'язує тебе сказати те саме і про виведення.

3. Якщо логічне виведення виявиться недоречним, то його слід заперечити, якщо ж воно буде правильним, то відповідь залежатиме від антецедента. Якщо воно виявиться хибним, то знову заперечується, якщо двозначним, або частково двозначним, то його треба взяти розподільно. Щодо розподілу [термінів у судженні], // то зверни увагу на те, що у двозначному силогізмі може трапитися подвійний розподіл, іноді 7 у меншому і більшому [засновку], іноді у більшому і у консеквенті. Якщо двозначність буде у середньому терміні, то слід брати розподільно більший і менший засновки, бо у них повторюється середній термін, наприклад, такого силогізму: «людина є розумна істота, але зображення Сократа є образ людини, отже, зображення Сократа є розумна істота».

Візьми спочатку роздільно більший засновок, знайшовши два значення середнього терміну *людина*, і тоді скажеш, яке з них істинне, а яке хибне і яке є розумною істотою. Таким чином, я погоджуюсь, що людина, взята у прямому розумінні слова, є розумною істотою, і заперечую, якщо слово вжито омонімічно. Потім розподіли таким же розподілом менший засновок, пояснюючи, у якому розумінні у ньому вжито слово «людина». Але я заперечую, що зображення Сократа є власне людиною і погоджуюсь, якщо слово вжито омонімічно. Отже, *завжди*, у якому розумінні погоджуєшся з більшим засновком, у такому повинен заперечувати менший, і навпаки. Таким чином, розподіливши антецедент, я заперечую логічне виведення. Якщо ж двозначність є не в середньому терміні, а у предикаті питання, тоді розподільно береться більший засновок і консеквент, бо у цих засновках повторюється предикат, як, наприклад, у такому силогізмі: «ця статуя є людиною, але цей камінь є цією статуєю, отже цей камінь є людиною». Коли ж ти береш розподільно консеквент, не кажи, що розподіляєш логічне виведення, а тільки консеквент. Тому що хоч логічне виведення саме собою буде правильним, проте викликатиме сумнів, у якому розумінні консеквента воно буде правильним.

І знову, коли береш консеквент розподільно, то в одному розумінні погоджуєшся, а в іншому — заперечиш. Не кажи: стверджуючи, заперечую консеквент, а — логічне виведення. Це означає сказати ніщо інше, як тільки те, що за змістом консеквент виводиться з антецедента, у даному ж випадку не виводиться, отже мова йде про логічне виведення.

4. Силогізм, який можна розподілити, може абсолютно заперечуватись у своєму логічному виведенні, бо має ваду, а саме, чотири терміни. Проте ми користуємось розподілом заради збереження ясності і узгодження.

5. У правильному силогізмі ніколи не слід заперечувати
7 логічне виведення, але всі труднощі // слід шукати в анте-
38. цеденті, або якщо ти вирішив заперечувати логічне виведен-
ня, то будь готовий дати звіт, чому ти так робиш.

6. Якщо силогізм буде гіпотетично-диз'юнктивним, то диз'юнктивне судження повинне завжди визнаватись, якщо ж між двома або багатьма членами диз'юнкції виявиш якийсь середній [термін], то заперечиш все судження, наприклад, таке: якщо золото матиме колір, то матиме або білий, або чорний, при цьому вкажи на дилему.

7. Відповідач повинен розглянути окремі слова аргументу, а також судження, середній термін, оцінити за змістом заміну, найменування, обмеження та інші властивості всіх слів.

8. Зверни увагу, чи додержує своїх правил аргументатор і якщо він доводить не заперечне, а інше судження, то можеш йому не відповідати, а зажадати від нього, щоб він довів заперечене.

Відповідач має також стежити, щоб аргументатор, замість запереченої частини розподілу, не доводив погоджену, або щоб не стверджувати шляхом доведення «те саме через те саме» [idem per idem], таким чином, відкидаючи намагання противника розв'язати питання, чи не суперечить його думці висновок цього силогізму, у противному разі повинен звинуватити його у підміні тези, що доводиться.

9. Якщо з того, що висловлює противник, з'ясується, що він погано зрозумів що-небудь з раніше розглянутого, або, як звичайно кажуть, з передумов, то відповідай, що це *підміна* аргумента. Проте, оскільки багатьом це здається образливим, неначе таким чином їм докоряють, що вони не знають, про що йде суперечка, заради спокою слід буде уникати такої форми заперечення, як *«заперечую підміну»*. Але раніше, ніж відповідати, слід пом'якшити це якоюсь фразою, оголосивши, що у цьому питанні я не сперечатимусь, якщо те, що про нього визначається, на твою думку має таку властивість, і, здається, що ти розглядаєш те або інше явище не так, як ми приймаємо.

10. Іноді можна спостерігати, як суперечливий у даний
момент силогізм застерігає не тільки нас // але й против-
8 ника, щодо необхідності дотримуватись істини або в якомусь
іншому або спільному з нашим судженні, або в його власно-
му, про яке ми довідуємось від нього. І тоді, раніше, ніж

П'ер де ля Раме
(Петрус Рамус, 1515—1572)

відповісти, зробимо докір противникові, щоб він привів до ладу цей силогізм. Це і означає *спростувати аргумент*, неначе ми знову відкидаємо на ворога випущені на нас стріли.

11. Якщо у висунутому аргументі буде щось неясне, відповідач повинен зажадати від аргументатора пояснення.

12. Якщо весь антецедент у цілому буде хибним, або не матиме зв'язку з консеквентом, то, звичайно, він не повинен визнаватись. А оскільки він хибний, то не повинен і заперечуватись, бо до справи не відноситься. Цю обставину обходиш мовчанням і спростовуєш антецедент. Наведений спосіб,

хоч і здається марним, проте його використовують діалектики під час спростування.

13. Відповідач повинен берегтися, щоб не погодитись на значення загального судження, коли воно може мати й інше відоме значення.

Але найбільше відповідач повинен бути пильним, коли шляхом індукції висуває один з численних окремих аргументів, щоб аргументатор не залишив його [осторонь], але визнав би, що він має загальне значення і так щодо інших. Саме тоді відповідачеві потрібно виявити обачність, гнучкість розуму і винахідливість, щоб часом не знайшовся серед поодиноких аргументів такий, про який він не зміг би сказати те саме, що каже аргументатор. Таким способом він виявить наполегливість і заперечить індукцію.

14. Якщо аргумент висуває противник, вживаючи порівняння, чи подібні приклади і антецедент не можна заперечити, тоді заперечується логічне виведення, але у запереченому відповідач повинен виявити відмінність, що сприяє з'ясуванню істини, тобто таку, яка показує різний смисл у тому, що доводиться. Тому, якщо хтось заперечуватиме таким чином: під час переслідування Христові годилось мовчати, отже, годилось також заперечувати, то ти, заперечивши логічне виведення, виявиш таку розбіжність думки. Бо той, хто мовчить, не висловлює своєї думки, а говорить той, хто заперечує. Розбіжність, звичайно, буде, але вона не матиме впливу на справу, особливий же вплив матиме те, що супротивник є ворогом Христа, той же, хто заперечує, оголошує це відкрито. //

8/зв.

15. Якщо аргументатор, установивши розбіжність [думок] і розподіл [засновків], зажадає від відповідача пояснення, то той зобов'язаний пояснити.

16. Проте, коли відповідач щось заперечить і його заперечення буде або здаватиметься безглуздим, або суперечитиме загальновизнаній думці, або з якоїсь іншої причини, то він повинен обгрунтувати своє заперечення.

17. Якщо у відповідача вимагають оголосити метод, яким він підкріплює свою думку у процесі диспуту, то він не зобов'язаний цього робити. Хай кожний думає, що хоче, доки з метою з'ясування істини не висуне протилежної думки. Тоді, щоб не здавалось, що відповідач зневірився у своїй правоті, він дає відповідні пояснення.

18. Якщо ж думка буде такою, що її не можна висунути без грунтовних підстав (а до подібних думок належать здебільшого ті, що висловлюють невіру в бога), тоді, звичайно, відповідач зобов'язаний дати пояснення, інакше він уже тим самим вважатиметься переможеним, але повинен

стерегтися, щоб йому не відмовили у правомірності постановки питання.

19. Щоб не відповів аргументатор, відповідач, вислухавши весь його аргумент, відразу ж сам його повторює, при цьому неодмінно у тих же термінах, не тільки для того, щоб він добре запам'ятався і був відомий і опонентові, і відповідачеві, але також, щоб дати час на обдумування відповіді, бо негайна відповідь часто-густо призводить до великої шкоди.

Потім повертаються до початку аргументації, і вона проходить шляхом розгляду окремих засновків: заперечують, або розподілюють їх, бо ніколи не слід погоджуватись у всьому, за винятком того, коли треба докоряти аргументатору за підміну тези, яка доводиться.

Розділ шостий

ОСНОВНІ ПРАВИЛА, АБО ЗАКОНИ, ДЛЯ АРГУМЕНТАТОРА І ВІДПОВІДАЧА

1. Є такі речі, яких неодмінно слід дотримуватися і аргументаторові, і відповідачеві, щоб добре проходив учений диспут, і щоб легше і успішніше знайти істину. Вони обидва якнайбільше мають піклуватись про ясність мови, бо нерозумно хотіти бути вислуханим і не хотіти бути зрозумілим. Таке становище
можна виправдати лише у тому разі, // якщо прагнуть не 9
з'ясувати, а затемнити істину. Тому обом якнайстаранніше слід уникати всього, що робить мову темною і двозначною.

2. З цієї причини також не слід користуватись словесними прикрасами і зловживати показним блиском, бо якщо це не затемнює думку, то затемнює силу і логічний зв'язок аргументів, і здебільшого буває так, що думка, прикрашена блискучими словами, лише виглядає дуже впливовою. Отже прикраса під час диспуту викликатиме у ораторів підозріння у хитрощах, відшукувати ж істину можуть лише простота і щирість.

Цим зовсім не заперечується мистецтво красномовства, бо оратор намагається переконати слухачів не у сумнівній, а у певній і перевіреній істині. Отже, він повинен не стільки її доводити, скільки прикрашати і звеличувати, щоб завдяки цьому вона здавалася величнішою і прекраснішою і з необхідністю впливала на душі слухачів. Завдання ж діалектика полягає в тому, щоб відшукувати невідоме через більш відоме.

3. Але ми вважаємо, що слід утримуватись не від будь-якої барвистості, а від надмірної, бо якщо у сухій і стислій

промові щось здаватиметься менш ясним, то заради ясності треба його викладати все іншими й іншими словами.

4. Але що має найбільше значення у цій справі, так це додержання миру, спокою і скромності, бо тут борються не ненавистю, але чесним змаганням, і плодом перемоги є не помста, а істина. І як переможеному, так і переможцеві цей плід є бажаним, необхідним, корисним. Тому спочатку належить стримувати безладний крик. Чому, питаю, ти не можеш сперечатись про істину стриманою і лагідною мовою? Чи може від цього аргументи стануть переконливішими, а відповіді мудрішими? Напевно, вони не матимуть меншої сили, якщо сперечатимуться навіть пошепки.

5. Далі, не слід дуже наполягати, щоб противник відповідав якнайшвидше, повинен даватись час на обміркування, якщо відповіді нема напоготові. Дурним і безсоромним властиве швидко висловлювати недостатньо продумане так, що здається, що їх промови зароджуються не у голові, а деінде.
9 Отже, найгірше помиляються ті, які // переконують себе
38. у тому, що цілковита перемога під час диспуту залежить від того, чи буде наступ настільки войовничим і бурхливим, що противник не зможе навіть дихнути.

6. Є, звичайно, такі, що утримуються від крику і тиску, проте діють блазенськими киваннями і багатозначними жестами. Є також такі, що, насупивши одну і піднявши другу брову, з огидним, упертим або застиглим, чи скривленим обличчям удають, що мають певний авторитет і славу в науці, коли насправді здаються легковажними і надто дітлахами через ці сміховинні витівки. Ще більш нестерпними є ті, хто, будучи неспроможними щось довести розумом, удаються до галасу і лайки.

Але найгіршими за всіх здаються ті, які під час серйозного диспуту, через те, що дуже сильно бояться, раз у раз жартують і пересипають весь диспут нахабними жартами і засмальцьованими дотепами, щоб приховати свій страх. І не схвалюй тих, які, думаючи, що перемогли, хвалькувато підстрибують, плещучи в долоні і тупаючи ногами.

Все це і подібне йому спрямоване не на пошуки істини, але є проявом презирства, хвалькуватості — намагань завойовувати прихильність черні. Таким диспутом, викликаним всякими єресями і розколами, св. Григорій Богослов[5] зробив свою сьому промову, де зі знанням справи і вишукано міркує про досконалий метод викладання думки. Я не можу залишити без уваги те, до чого дійшов через досвід: дай зрозуміти тим, які захоплюються цим сварливим і зарозумілим змаганням, що цим вони лише викличуть загальне здивування і явно виявлять свої незнання.

Розділ сьомий

МЕТОД ДИСПУТУ, ЯКИЙ ВЕДЕТЬСЯ НЕ ЖИВИМ СЛОВОМ, А У ПИСЬМОВІЙ ФОРМІ

Залишилось коротко сказати дещо про диспут, що ведеться у письмовій формі. У цьому випадку, коли кожна з сторін, що між собою змагаються, повинна викласти свої думки письмово, // слід тим пильніше придивлятись, у якому порядку 10
викладені наші думки і думки противника, і як, відповідно до цього, ми повинні розміщувати аргументи та їх тлумачення. Отже, є три види цього порядку: перший, коли спочатку ми викладаємо і доводимо те, що ми вважаємо вірним, потім відкидаємо протилежне і зазначаємо, що у цьому протилежному було істинного.

Другий, коли спершу викладаємо думки і докази інших, починаючи з тих суджень, які здаються найнеправдоподібнішими, а потім їх спростовуємо, нарешті виводемо наше судження і підтверджуємо його різними аргументами.

Третій вид розташування, який уважається з усіх найдоцільнішим, і який рекомендує Арістотель («Метафізика», розд. 1), як найвідповідніший справі, зводиться до того, що спочатку ми викладаємо обидва протилежних судження і зважуємо значення кожного з них: передовсім те, яке шкідливе для істини, потім одне з них, яке подобається як істинне, беремо під захист і підкріплюємо доказами. Нарешті, на підставі визначеної і доведеної істини розбиваємо те, що їй суперечить. Приклади можна знайти в деяких місцях у Арістотеля та інших, як античних, так і пізніших авторів.

Крім того, є ще інший спосіб диспуту у письмовій формі, коли вводяться дві або кілька дійсних або вигаданих осіб, які у формі діалогу сперечаються між собою з приводу чогось. Найчастіше цим користувались античні філософи, а найбільше Платон, який виклав всю свою філософію у діалогах. Такий прийом нерідко зустрічається у святих отців, і рідше у пізніших.

Але цей спосіб писання, звичайно, менш зручний для викладу суперечки, бо вимагає значно більшої майстерності, проте ним користуються для різноманітності.

І цього досить для мистецтва діалектики. // 10/36

Книжка шоста

ПОЧИНАЄТЬСЯ ДРУГА ЧАСТИНА ПРАЦІ, ДЕ У ПЕРШУ ЧЕРГУ ОБГОВОРЮЄТЬСЯ ПИТАННЯ, НА ЯКИХ ЗАСАДАХ СЛІД РОБИТИ ВСТУП ДО ЛОГІКИ

Виклавши все мистецтво діалектики, і пам'ятаючи про обіцянку, зроблену у вступі до неї, ми приступаємо до її виконання.

Безперечно, ми беремо на себе розв'язання деяких питань, які звичайно стосуються певних логічних проблем, але й візьмемо до уваги й шкільну практику, і подолавши труднощі, які можуть мати місце, доповнимо дещо цю науку. Хоч світло розуму схвалює настанови діалектики, проте серед них знаходяться такі, які людський розум ставить під сумнів й іноді чинить перешкоду найскладнішим проблемам. Так, наприклад, буває, коли досліджується чи універсальні лише назви, чи й речі, чи універсальне залишається універсальним і у предикації, чи два суперечливі судження завжди знаходяться у такому співвідношенні, що одне — цілком істинне, а інше — цілком хибне.

Чи можуть одночасно співіснувати в одному розумі знання й гадка про одну й ту саму річ і дещо інше, частково викладене у вченні про першу, другу і третю операції [розуму].

Адже з приводу вступу до логіки, де викладається природа мистецтва [1], матерія, мета і поділ цієї науки, між деякими авторами виникли суперечності.

З них ми намагатимемось з'ясувати важливіші та ті, які необхідно знати, і викладемо їх у межах цих трьох книжок. І у першу чергу, у цій шостій книжці ми викладемо ті суперечності, які випливають зі самого вступу, бо ці три — є головними. По-перше, коли ми сказали, що діалектика — це мистецтво й наука вести диспути, то чи правильно це, і чи діалектика є // мистецтвом, чи наукою, чи тим і другим разом. Друге питання: яка її матерія або предмет, або, як звичайно кажуть, об'єкт. Третє питання: чи потрібна вона й у якій мірі необхідна для розуміння будь-яких інших наук або знань. Зрозуміти це останнє питання дає можливість сама мета, яку ми виклали у вступі. Окремі суперечності будуть розв'язані не окремими, а багатьма пошуками.

11

РОЗДІЛИ ШОСТОЇ КНИЖКИ:

I. Робиться спроба з'ясувати питання, чи логіка є мистецтвом, шляхом визначення й поділу мистецтва взагалі.

II. Стверджується, що логіка є мистецтво, і відкидається те, що заперечує цю думку.

III. Питанню, чи гідна логіка називатись наукою, передує розвідка про визначення й розподіл науки взагалі.

IV. Встановлюється, що логіка є наукою у прямому розумінні слова, й відкидаються аргументи противників у цьому питанні.

V. Встановлюється, що логіка є практичною наукою, й одночасно спростовуються протилежні думки.

VI. Питанню про об'єкт логіки передує розвідка про визначення й поділ об'єкта взагалі.

VII. Відхиляються різні міркування про об'єкт мистецтва логіки і обгрунтовується правильна думка, що формальним об'єктом логіки та її атрибуцій є метод дослідження, або наявність правильного мислення для достовірного й безпомилкового дослідження. Тут же заперечуються й протилежні думки.

VIII. Для вивчення будь-яких інших наук природна діалектика необхідна, штучна ж — лише дуже корисна. // 11/зв.

Розділ перший

РОБИТЬСЯ СПРОБА З'ЯСУВАТИ ПИТАННЯ, ЧИ ЛОГІКА Є МИСТЕЦТВОМ, ШЛЯХОМ ВИЗНАЧЕННЯ Й ПОДІЛУ МИСТЕЦТВА ВЗАГАЛІ

Всі розуміють під назвою «мистецтво» всі види знань і вважають мистецтвами фізику, метафізику, а також інші споглядальні науки. Проте ті, хто хоче висловлюватись точно, одні з них називають мистецтвами, інші — науками.

Мистецтво визначають так: «Мистецтво є зібрання багатьох універсальних понять про одну річ, спрямованих до однієї якоїсь мети, корисної для життя». Сказано: «зібрання багатьох понять», тобто інтелектуальних надбань, щоб мистецтвами не могли називатись розрізнені знання, і щоб відрізняти від мистецтва прояви інших здатностей, якими є воля й відчуття.

Додано: «про одну річ», тобто про одну матерію, бо якщо з багатьох знань складається одне мистецтво, то воно повинно мати певну єдність, інакше воно вже не буде діалек-

тичною єдністю, чи риторичним мистецтвом, але якими завгодно навмання зібраними до купи знаннями.

Але ця єдність не випливає із суб'єкта зв'язку, тобто інтелекту, в якому перебувають такі знання. Навпаки, усі випадково зібрані знання утворюють мистецтво, але з об'єктивної речі або матерії. Єдність же матерії не повинна бути одиничною, але такою, якої вимагає єдність [мистецтва], як можна бачити вище у другій книжці, тобто вона повинна бути формальною або абстрактною.

Бо кожне мистецтво і наука (за винятком самої теології) всю природу розглядають саме так, як тут ми сказали. Звідси й поняття мистецтва називаються універсаліями і через це мистецтво й наука відрізняються від таких знання й досвіду, які звичайно мають справу з одиничними судженнями, хоч окремі автори висувають інші ознаки для розрізнення. Проте для єдності мистецтва цього не досить, бо, крім того, треба,
12 щоб навколо одного поняття групувались всі інші, // підпорядковуючись, таким чином, одній певній меті, і це також додано до визначення. У противному разі риторика нічим не відрізнялась би від діалектики, крім застосування, оскільки матерією обох є мова. Відрізняються ж вони тим, що одна й друга мають різну мету й призначення.

Під метою ж тут повинна розумітись найближча й споріднена такому мистецтву здатність, яка випливає безпосередньо із суми таких понять, як переконання словом у риториці, уміння правильно і безпомилково вести диспут у діалектиці, заговорити й розважати у поезії тощо. Не обминається і загальне, таке як щастя людського життя або прославлення бога, бо на цю мету спрямовують свої настанови усі мистецтва, проте це не усуває їх різноманітності. Стосовно мети, яка полягає в користі для людського життя, то це додається тому, щоб з кола мистецтва виключити ті уміння, які вигадані на загибель людям, наприклад, чарівництво, або такі, що не дають жодної користі і служать вправами для людей, яким зовсім нічого робити, як, наприклад, пристрасть Доміціана вбивати мух, яку швидше слід назвати байдикуванням, ніж заняттям.

Небезпідставно слід додати, що всі подібні поняття ніколи не бувають помилковими, але, як це легко зрозуміти зі слів визначення, спрямовані саме до мети.

* Проте є такі, кому не подобається це визначення головним чином з тих міркувань, що, по-перше, мистецтво притаманне й божому розумові і при цьому є зібранням понять. Це закиди противників. Але вони не мають правильного

* Закиди.

уявлення про мистецтво, бо, ґрунтують його на хибних засадах. Однак, оскільки мистецтво дійсно займається іноді несправжніми поняттями, то ми бачимо, що є багато мистецтв, які мають справу з такими речами, які можуть бути й не бути, і це визначає сам Арістотель (кн. VI, розд. 43).

Очевидно, не варто й говорити, що мета мистецтв — бути корисними для життя, бо шкідливі мистецтва не є справжніми мистецтвами, подібно до того, як той самий Арістотель (кн. VI, розд. 3) // розподіляє інтелектуальні навики на розуміння, знання, мудрість, розважність і мистецтво. Шкідливі ж 12/зв.
мистецтва є інтелектуальними навиками: але не мають відношення до розважності, розуміння і мудрості, отже, [не] повинні відноситись до мистецтва і знання.

Крім того, якщо у митця цінується не бажання, а винахідливість, то, звичайно, більше засуджується той митець, який грішить проти своєї волі, ніж той, що грішить навмисне. Бо ж перший звинувачується у недосвідченості й має провину перед мистецтвом, а другий — у злочині, який суперечить богові й здоровому глуздові, проте не шкодить мистецтву. Звичайно, ця властивість не повинна відноситись до мети мистецтв, так само як, здається, немає ніякої різниці, корисна, чи шкідлива мета будь-якого знання. Додай до цього, що погані люди можуть зловживати будь-якими найкращими мистецтвами на шкоду собі, і звичайно, так і роблять, але від цього мистецтва не вважаються негідними. Це закиди. *

Вони спростовуються таким чином: по-перше, немає потреби доводити, що навіть найпростіше мистецтво є мудрість у божому розумі, але бог не має відношення до визначення, яке стосується лише людських мистецтв, а саме тих, які були відомі античним філософам, і які вони намагалися визначити. Є й такі, які хочуть під мистецтвом розуміти не формальне зібрання понять, а об'єктивне, тобто: не накопичення багатьох збережених інтелектуальних надбань, але багатьох предметів, які зводяться до одного або багатьох надбань. Кажу «багатьох предметів» не щодо виду, а щодо кількості.

Антецедент другого закиду спростовується так, що хоч мистецтво має справу з речами, які можуть бути і можуть не бути, воно, однак, не настільки займається ними, щоб від них залежала його істинність, але щоб їх істинність залежала від нього. Адже те, що утворюється за допомогою мистецтва, стає предметним тоді, коли воно виробляється згідно з правилами мистецтва. // Цього вчить Арістотель («Етика», кн. VI, 13
розд. 4). Та проте ця оцінка зобов'язана своєю правильністю тим речам, які вона розглядає; якшо вона виходить з того,

* Спростування закидів.

що вони існують у собі самих, то вона правильна, а інакше — вона хибна.

На третій закид даси таку відповідь: визначення розглянутих мистецтв тут було дане не лише з огляду на їх суть, але і з огляду на те, яке місце вони посідають у громадському житті, або швидше було висловлено визначення і разом з тим закон, яким керуються мистецтва. А шкідливі мистецтва не є корисними і треба заперечувати їх право на існування в суспільстві. З цієї причини автори цього визначення вказували, що вони не гідні навіть називатись мистецтвами. Крім того, філософи-стоїки відносили мистецтва до числа чеснот. Чеснотам же властиве приносити щось добре, що узгоджується з природою [людини]. Це визначення походить з вчення стоїків, як свідчить [Цицерон] («Вчення академіків», кн. IV). Стосовно твердження, за яким більше слід засуджувати митця, котрий грішить проти своєї волі, ніж того, котрий робить це з власної волі, то воно справедливе, бо він більше поступається своїм талантом, а не чесністю задуму, і мистецтва не перестають бути мистецтвами, якщо ними хтось зловживає і, звичайно, з цієї причини вони не стають поганими. Отже, ми заперечуємо не ті мистецтва, якими можемо зловживати, але ті, якими нам перешкоджають користуватись за законами здорового розуму.

* Тепер перейдемо до розподілу мистецтва, який може розглядатись як троякий:

1) з огляду на речі які мають відношення до мистецтв,

2) з огляду на мету, яку вони переслідують,

3) з огляду на ступінь або важливість, який кожне з них посідає.

Отже, перший розподіл на підставі речей або матерії є такий: одні мистецтва мають справу з мовою або зі зовнішньою, за допомогою якої ми повідомляємо іншим почуттям нашої душі, або з внутрішньою, за допомогою якої розум розмовляє сам з собою. Інші ж мистецтва відрізняються від речей так, як річ від мови, а через те, що сама мова також є річ, перші, звичайно, називають мовними, а останні — реальними. Є три мовних мистецтва: граматика, риторика й діалектика; до риторики також належать історія й поетика; групу ж реальних мистецтв ми розглянемо далі. //

13/36 ** Другий поділ мистецтв заснований на їх призначенні і є такий: одні мистецтва є практичними, інші теоретичними або споглядальними. Практичні — це ті, метою яких є певний твір мистецтва. Теоретичні — ті, метою яких є лише пізнання істини. І тому, що практичні мистецтва керують нашими діями,

* Розподіл мистецтв. Перший розподіл.

** Другий розподіл.

одні з яких, коли вони відбуваються, перебувають в самій людині і не залишають після себе свого витвору, а інші — переходять і залишають щось після їх застосування, то практичні мистецтва є двоякими. Ті, що зводяться до іманентних дій, звуться діяльними або активними; ті ж, що полягають у перехідних діях, звуться продуктивними або виконавчими.

Одні з активних мистецтв мають відношення до інтелекту, інші — до волі, ще інші — до фізичних дій. До інтелектуальних мистецтв належать риторика, діалектика, граматика, до вольових — моральні науки, і таких є три види: етика, яка встановлює звичаї людей, економія, яка подає правила ведення господарства, політика, яка дає настанови щодо управління державою, республікою, царством, імперією. Видів же політичного ладу нараховується п'ять: монархія, яка є владою одного, аристократія, яка ставить на чолі всіх справ аристократів, демократія, яка є владою всього народу, олігархія — влада небагатьох багатіїв і правління, яке являє їх комбінацію. Щодо мистецтв, пов'язаних з фізичними діями, то їх не так багато, хоч видів їх чимало, наприклад, акторське мистецтво, мореплавство, мистецтво виховання тощо. Види ж продуктивних мистецтв ми розглянемо далі. Споглядальні ж мистецтва, звичайно, поділяються на природні й надприродні. Природних мистецтв є три: фізика і метафізика, які обидві є простими мистецтвами, і математика, яка, зі свого боку, поділяється на арифметику, геометрію, оптику, музику й астрономію; надприродним же мистецтвом є свята теологія.

Третій поділ: з уваги на важливість мистецтва [поділяються на] вищі і нижчі. // Вищими мистецтвами є теологія, метафізика, етика й філософія. Нижчих, як ми зараз побачимо, налічується 14. Але слід знати, що їх різноманітність випливає з речей, з якими має справу мистецтво, і з переваги мети, як це само собою зрозуміло. Нижчих є два види: вільні мистецтва, які керують вільною частиною людини, або ж гідні вільної людини. [Їх є сім], до цих семи належать: граматика, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, музика і астрономія. І рабські мистецтва, які грунтуються на рабській і найманій праці. Їх теж сім: сільське господарство, мисливство, військова справа, мореплавство, хірургія, ткацтво і ковальство, про які можна мати поняття з цих віршиків: 14

Мова, троп, розум, число, звук, кут, зірки,
Село, ліс, зброя, корабель, рани, вовна, коваль.

Через мову тут позначається граматика, через троп — риторика, через розум — діалектика і у той же спосіб інші мистецтва. Проте слід знати, що багато мистецтв тут не згадано, але,

можливо, до них можна віднести й інші, як до мисливства — рибальство, до ткацтва — шевство, до ковальства — склоробство, але бондарство важко віднести до будь-якого мистецтва, крім практичної геометрії.

Розділ другий

СТВЕРДЖУЄТЬСЯ, ЩО ЛОГІКА Є МИСТЕЦТВО, І ВІДКИДАЄТЬСЯ ТЕ, ЩО ЗАПЕРЕЧУЄ ЦЮ ДУМКУ

З того, що ми вже сказали про мистецтво, зрозуміло, що все, що говорилось про мистецтво взагалі, має безпосереднє відношення до знання або досвіду. Одні з мистецтв звуться чистими мистецтвами, інші ж позначаються власною назвою науки, хоч і перші і другі, як я сказав, мають спільну назву
14 «мистецтва». Отже, тут доречно порушити питання, чи // логі-
зв. ка є мистецтвом, якщо розуміти її у найширшому і загальному значенні того, що зветься мистецтвом? Далі ми окремо з'ясуємо, чи є логіка тим мистецтвом, яке заслуговує на назву науки у прямому розумінні. Щоб зручніше розв'язати це питання, зверни увагу, що найпоширеніший і найзвичайніший поділ діалектики зводиться до діалектики теоретичної і практичної, бо й у кожному мистецтві теорія певною мірою розрізняється від практики.

Теорія є те слово, або назва, або правило, за яким мистецтво пропонує певний спосіб діяти або виконувати, або теорія є сума багатьох понять, яка хоч і спрямовується на якусь справу, проте може існувати і без цієї справи. *Практика* ж є саме виконання справи, яке керується теоретичними правилами. Прикладом може служити мистецтво живопису. Художник спочатку уявляє в думці, яким чином він виводитиме контури і кластиме фарби. Це є настанова мистецтва, які можуть існувати без самого твору. Потім бере пензель, проводить лінії, розфарбовує. Це вже втілення і застосування цього ж мистецтва. Те саме має місце і в діалектиці, бо хто її знає, спочатку, наприклад, утворює у своїй голові судження. Силогізм, наприклад, Barbara, повинен складатись з трьох загальностверднях суджень, побудованих у певний спосіб. Таке судження є актом самого мистецтва і може існувати в голові діалектика без силогізму, окремо, а згодом, шляхом інших різних дій, створює силогізм за правилом першої дії. Отже, першою дією є дійова теорія і знання, з якого починається ця дія. Така діалектика називається теоретичною. Наступна дія — це застосування теорії і знань, які

є причиною цього [застосування]. Це й зветься практичною діалектикою.

Отже, це питання не про практичну, а про теоретичну діалектику, бо назва практичної діалектики не визначає якоїсь певної і спеціальної науки, але узгоджується з усім тим, що в своїй діяльності шукає підтримки у вказівках діалектики.

Наукою, наприклад, є фізика, яка спостерігає // природу 15
речей, але цією самою фізикою є також практична діалектика, оскільки займається пошуками істини стосовно тіла і користується визначенням, поділом і аргументацією. Те саме можна сказати про математику, метафізику тощо.

Що ж до теоретичної діалектики, то я тверджу, що вона *
є справжнім мистецтвом, окремим і відмінним від інших, і доводжу це у такий спосіб: те, чому відповідає визначення мистецтва, є мистецтвом. Але діалектиці відповідає визначення мистецтва, отже, вона є мистецтвом.

Більший засновок тут певний, бо тому, чому відповідає визначення, заперечно відповідає визначуване, як це видно з правила визначення. Менший засновок доводиться застосуванням визначення мистецтва до діалектики. По-перше, їй підходить бути «зібранням багатьох понять» або знань інтелекту, що ясно само собою, бо у ній зосереджуються численні настанови і правила, і той, хто ними оволодіває, досліджує якесь знання, згідне з іншими знаннями [інтелекта] придатними чи то для визначення, чи то поділу, чи аргументації. Далі, всі ці знання [інтелекту] мають у ньому єдність, бо мають справу з одним видом речі і прагнуть до однієї мети. Цією однією річчю є — операції розуму, а одна мета — їх правильність або вміння вести диспут про що скажемо нижче, де йтиме мова про предмет логіки. Згадана мета дає велику користь для людського життя, бо що може бути кориснішим, ніж звільнити людський розум від помилок і зробити його рухливим і спроможним відшукувати істини у різних речах.

Це ясніше буде встановлено в останньому розділі цієї книжки, чим ми сприятимемо доведенню істинності висунутої думки. Щодо того, що діалектика є не тільки мистецтвом, але й окремим мистецтвом і відмінним від інших (бо ми приділимо увагу і цьому нашому твердженню), то я доводжу це таким чином. Якщо об'єкт будь-якого мистецтва відмінний від об'єктів інших мистецтв, то й саме воно є іншим і відмінним від них. Бо, як об'єкт визначає мистецтво, так і завдяки
йому // воно повинно відрізнятись від інших мистецтв. Але 15
теоретична діалектика має об'єкт, окремий і відмінний від 36

* Теза.

об'єктів всіх інших мистецтв, отже, і сама є відмінною від усіх інших. Менший засновок незаперечний, бо об'єктом діалектики є правильність операцій розуму або його вміння правильно і без помилок міркувати (це ми обстоюватимемо далі, у розд. 7). Цей же об'єкт, як відомо на основі індукції, не властивий жодній іншій галузі науки. Але розглянемо це судження, і погляньмо, що у ньому можна заперечувати. Наскільки мені відомо, ніхто не виключає діалектику з найзагальнішого переліку мистецтв. Але деякі лише навмисно не називають її серед інших мистецтв, які носять спеціальну назву «науки». Їх аргументам ми дамо оцінку далі, у розділі 4-му. Інші зараховують діалектику до таких мистецтв, які звуться мистецтвами антономастично, і відрізняють її від наук, які ми розглянемо також у розд. 4 і зробимо висновок, що діалектика є наука. Проте це твердження можуть заперечувати так:

* 1. Стоїки вчили, що мистецтва — це чесноти, і ніколи не припиняли розповсюджувати це хибне вчення. Взагалі, слідом за Арістотелем, усі вчать, що діалектика не є чеснота, хоч їй і властива природа чесноти, бо ніхто не може нею зловживати або зле користуватись. Діалектикою ж, здебільшого, зловживають ті, хто, захищаючи істину, потрапляють у скрутне становище. Через це вона не буде зараховуватись до мистецтв.

2. Проти ж того, що вона відрізняється від інших мистецтв, заперечують так. Платон у «Федрі» твердить, що діалектика є дослідження високих матерій. Він же («Держава», кн. VII) вчить, що діалектика є вершиною всіх наук. Звідси випливає, що діалектика причетна до решти наук, про що твердить попереднє судження Платона, і стоїть поруч з метафізикою, що видно з наступного.

3. Далі, заперечує значення мистецтва і той, хто вчить,
16 що діалектика // не має певної матерії, або предмету, але відкриває шлях до основи всіх методів, тобто допомагає у будь-якій справі, як він сам пояснює («Метафізика», кн. IV, розд. 2). Науки також відрізняються між собою матерією і предметом, як вчить Філософ («Друга аналітика», кн. І, розд. 13), а ми стверджували вище. Звідси можна вважати за аксіому, що дія визначається предметом, тобто ті дії відрізняються між собою за видом, у яких різні предмети, а види запозичують свою специфічну відмінність від дій. Отже, діалектика не відрізняється від інших наук.

4. Те, що дає однакові наслідки, є однаковим. Але діалектика дає однаковий наслідок з будь-якою наукою, і це погоджується з умовою, яка висувається у правильному сило-

* Закиди проти нашої тези.

гізмі. Бо, якщо ми погоджуємось, то виникає дві суперечності. По-перше, слід знати, чи правильний антецедент, який належить не до діалектики, а до тієї науки, матерія якої розглядається. По-друге, ми повинні бути певні у правильності логічного виведення, яке належить до діалектики, отже, і так далі.

Цю суперечність я розв'язую так. По-перше, кажу, що мистецтва є розумовими чеснотами, а не є моральними категоріями, або такими, які містяться у волі. Адже за природою існують лише моральні чесноти, і ними ніхто не може зловживати, якби навіть хотів. Цим самим, коли хтось бажає застосувати розсудливість, наприклад, для облудювання інших, то це не є розсудливість, а вада, її протилежність — хитрість. Але ж чеснота, що міститься в розумі, не має такої властивості. Тому ніщо не може перешкодити діалектиці бути чеснотою. Крім того, можна сказати, що ніхто неспроможний зловживати діалектикою, незалежно від того, чи істинними, чи хибними аргументами він оперує. Бо якщо оперує істинними аргументами, то не зловживає, якщо хибними, то не додержується правил діалектики, але навчає хибам, яких діалектика вчить уникати або викривати їх. *

По-друге, відповідай: у цитованих з Платона місцях мається на увазі не теоретична, а практична діалектика, тобто застосування діалектичної науки при дослідженні високих матерій, бо береться вона у широкому розумінні для пізнання будь-яких речей і наук, які докладно розглядаються. Отже, назва діалектики може пасувати головним чином першій філософії, або метафізиці.

На це твердження Арістотеля у той же спосіб // слід відповідати. Практична ж діалектика (про яку мова тут не йде) відкриває шлях іншим наукам для пізнання істин. Теоретична ж, хоч і підпорядкована тій же меті, але як дальшій, бо найближча її мета — правильність розумових операцій. На третє заперечення я розподіляю більший засновок: «те, що дає однаковий наслідок, *коли однакові складові частини*, є те саме». Питання про те, чи може бути однаковий наслідок двох однакових причин, має відношення також до фізики. Те, що з приводу цього стверджують одні, заперечують інші. Для нас тут не місце вирішувати цю суперечку. Бо я категорично заперечую, що те, що дає однаковий наслідок, коли складові частини неоднакові, може бути однаковим між собою. Та чи ж тепло і вологість не приводять до однакового наслідку, наприклад, проростання [насіння], проте вони відрізняються одне від одного. Робити ж однаковим 16/зв.

* Закиди спростовуються.

означає діяти так, щоб ціле підпорядкувалось окремій речі, неодназковим же — означає з'ясувати причину окремої частини суті.

Такий же розподіл я застосовую до меншого засновку. Діалектика і будь-яка наука приводять до однакового наслідку, а саме: погодження висновку. Я заперечую однакові складові частини і припускаю неоднакові, тому що з метою такого узгодження досліджуються і певність в істинності антецедента і правильності логічного виведення, яке було сказано вище. Якщо розглядається предмет, наприклад, фізика, то наука вказує на істинність антецедента, діалектика ж показує правильність логічного виведення, або правомірну форму силогізму, так що окремі частини погоджуються лише частково, та не тільки окремі частини. З цього не випливає, що діалектика не відрізняється від фізики або від будь-якого іншого мистецтва. Крім того, оскільки діалектика має справу з властивою їй матерією, то, звичайно, досліджує свої поняття і на антецедент вказує лише саме логічне виведення. Вже цього самого досить, щоб вона була самостійним мистецтвом, відмінним від інших. Звичайно, будуть такі, які твердитимуть, що тут мова йде не про теоретичну, а про практичну діалектику, але мені здається, що цього не слід говорити. Бо практична діалектика лише утворює силогізм, теоретична ж вказує, яким чином його слід утворити, або яким чином він був утворений. //

17 *Розділ третій*

ПИТАННЮ, ЧИ ГІДНА ЛОГІКА НАЗИВАТИСЬ НАУКОЮ, ПЕРЕДУЄ РОЗВІДКА ПРО ВИЗНАЧЕННЯ І ПОДІЛ НАУКИ ВЗАГАЛІ

Вже в попередньому розділі було зазначено, що ми дали визначення мистецтва взагалі, яке відповідає всім галузям знань. Проте воно може поділятись на мистецтво наукове, тобто на таке, яке філософи удостоюють назви науки, і таке, яке звичайно називають мистецтвом. Але слово «наука» не всі вживають в однаковому розумінні. Неосвічені люди називають наукою будь-яке знання і кажуть, що знають те, що бачать, до чого торкаються або сприймають будь-яким іншим відчуттям. У філософів же наукою зветься не яке завгодно знання, але лише таке, яке породжується доказовим категоричним силогізмом. Бо правильним, за визначенням, є лише той висновок, що доводиться через категоричний силогізм, який ми вже описали.

Але при такому вживанні слово «наука» знов сприймається філософами у двоякому розумінні, бо іноді береться як знання, що дається одним висновком, а іноді як вся наука чи мистецтво у цілому, яке робить певними численні поняття через категоричний силогізм, і всі ці численні знання, хоч трактують про одну річ і всі прагнуть до однієї мети, всі звуться однією наукою, як ми сказали, визначаючи мистецтво.

Крім того, слід зауважити, що наукою називаються не лише такі створені самим інтелектом знання, але й той навик, який схиляє податливий інтелект до створення цих знань. Звичайно, коли філософи сперечаються про мистецтво чи науку, то розуміють не діяльність, а саме цей розумовий інтелектуальний навик, який ми тут теж повинні мати на увазі.

Отже, прийнята в останньому розумінні наука визначається так: «Наукою називається споглядальний навик, що примушує нас непохитно і безперечно погодитись з необхідними причиново обгрунтованими висновками». Проте я не знаю, чому додають «споглядальний навик», коли всіма був прийнятий поділ наук на практичні і споглядальні, хіба що він розглядається тут у цілому. Якщо наука є «споглядальним навиком», тоді не буде жодної практичної науки. Це визначення легко зрозуміти, якщо поновити у пам'яті те, що доведено // вже у кн. IV, розд. 15 і 16. Таке визначення науки входить до складу вже визначеного мистецтва, бо вона є 17/38 сукупність багатьох понять, але відрізняється від деяких мистецтв. Бо не всі враховують необхідні висновки і не всі користуються доказовим силогізмом, який пояснює предмет, беручи до уваги причини.

Звідси робиться неправильний висновок, що дехто хоче розуміти під назвою науки лише споглядальні науки і мистецтва, тоді як характеристика науки не вимагає, щоб вона була споглядальною, але щоб це був навик, спрямований до узгодження з необхідними причиново обгрунтованими висновками. Але, як буде доведено далі, ця риса властива як споглядальним, так і практичним наукам. Які ж саме мистецтва не заслуговують на назву науки, з'ясуєш з того самого визначення. Ті [мистецтва], яким це визначення науки не підходить, очевидно, не були науками.

Але, крім того, треба підкреслити такі відмінності: метою науки є пізнання або дія, метою ж мистецтва — створення твору, наука ж не творить того, про що вчить, але або, звичайно, споглядає, якщо вона є споглядальна, або навчає, якщо вона практична. Фізика не створює світ, але вивчає його. Діалектика також не породжує розум, але робить його досконалішим, проте, не так, як мистецтво, що не є наукою.

Наприклад, мистецтво суднобудування створює корабель, хоч не є наукою.

По-друге, наука має справу з незмінним, тому вона вміло розглядає речі, а предмети мистецтва є змінними. Отже, мистецтво не є творчою наукою, бо коли художник чи ремісник для доведення показує контури чи пропорції якоїсь будівлі, він робитиме це не силою свого мистецтва, але з допомогою іншої науки, наприклад, математики, якій підпорядковані майже всі творчі науки.

Та не лише практичні [мистецтва], які служать для тренування тіла, ти не назвеш науками, але й ті, що мають відношення до душі, не всі гідні цієї назви. Бо ні риторика, ні поетика не мають справи з тим, що є, а лише дають настанови про те, що може бути. Звідси небезпідставно постає питання також про діалектику, яке ми розв'яжемо у наступно-
18 му розділі. //

Науки поділяються майже так само, як було поділено мистецтво взагалі, але не в усьому вони являють собою певний вид мистецтва у вужчому розумінні. Коли вони поділяються за характером матерії, яку досліджують, то одні з них є словесними (якщо діалектика дійсно є наука у прямому розумінні), інші — реальними, як фізика, метафізика й інші. А за характером своєї найближчої мети одні є споглядальними, і таких найбільше, інші практичні, як етика і діалектика, але практичні науки не можуть поділятись на розумові і творчі, бо згадані творчі науки не йдуть шляхом розумового доведення, також і за своїм значенням одні з них вищі, інші — нижчі, залежно від предметів, якими вони займаються, а ці предмети можуть бути більш важливими і менш важливими. І цей поділ найбільш поширений і раціональний, бо до одних додається слово «софія» [мудрість], а інші просто звуться науками. Мудрість Арістотелем визначається так: «Споглядальна здатність, що схиляє розум до погодження з необхідними висновами, обгрунтованими початковими і кінцевими причинами».

Це визначення відрізняється від попереднього визначення науки лише тим, що в ньому сказано, що висновки мудрості обгрунтовуються початковими і кінцевими причинами, отже, мудрість відрізняється від науки тим, що перша не користується для доведення незначними підставами, але доводить щось, беручи не будь-які причини, а найвищі, такими є метафізика і теологія; наука ж притягає для доведення будь-які причини.

Звідси будь-яка мудрість є одночасно наукою, але не кожна наука є мудрістю, подібно до того, як кожна наука є також мистецтвом, але не кожне мистецтво є наукою, бо

мистецтво стосовно науки і наука стосовно мудрості є поняттями родовими. Нам лишилося ще з'ясувати поставлене питання: чи гідне мистецтво логіки називатись наукою у власному розумінні цього слова і у тому розумінні, як ми тут визначили. // 18/38.

Розділ четвертий

ВСТАНОВЛЮЄТЬСЯ, ЩО ЛОГІКА Є НАУКОЮ У ПРЯМОМУ РОЗУМІННІ СЛОВА, Й ВІДКИДАЮТЬСЯ АРГУМЕНТИ ПРОТИВНИКІВ У ЦЬОМУ ПИТАННІ

Спочатку слід зауважити, що розглядається питання не про невизначену діалектику, тобто чи то про теоретичну, чи то практичну, а мова йде лише про теоретичну діалектику, бо є вчені, які виключають її з розділу наук. Такої думки дотримуються багато нових авторів, а з античних заперечували, що діалектика є частиною філософії Фемістій [2], Аммоній Олександрійський [3], Йоанн Філопон, олександрійський граматик [4]. *

Вони виходять з таких підстав. По-перше, безглуздо досліджувати науку і водночас метод пізнання, як це підказує здоровий глузд і чому вчить Арістотель («Метафізика», кн. II, розд. 3). Крім того, якщо діалектика є наукою, то досліджувати, користуючись самою діалектикою, означає досліджувати й її метод, тому що діалектика є методом пізнання і необхідна для дослідження інших наук, отже, далі стверджується таке: наука, щоб збагачуватись, повинна спочатку мати метод для свого збагачення, отже, діалектика або є наука, або не є. Якщо не наука, то даремно доводити, що вона є наукою, якщо ж є, то вона шукає іншого методу пізнання, інакше вона збагачуватиметься незалежно від себе. Крім того, знаряддя звичайно не буває однакової природи з роботою, для виконання якої воно вживається. Різці й інші знаряддя скульптора не є статуєю, а пензель художника не є картиною. Але діалектика є знаряддям наук і нею користуються всі науки для пошуків істини у межах своєї матерії, отже, сама вона не є наукою.

Інша підстава є та, що наука має справу з речами необхідними й незмінними. Діалектика ж досліджує вірогідне й подає настанови щодо способу ведення диспуту, виходячи з можливого, як вчить Арістотель («Топіка», кн. I і «Метафі-

* [Перше] заперечення тези.
[З'ясовуються] закиди.

зика», кн. III) через що Клітомах [5], як кажуть, логіку, зважаючи на несталість її матерії, порівняв з місяцем, отже, й т. д. Проте тим, хто це заперечує, ми кажемо тут, що тео-
19 ретична діалектика є справжня наука у прямому розумінні
* слова. //

Міркування, які це підказують, є такі: по-перше, авторитет Арістотеля, який на початку «Першої аналітики» вчить, що аналітика є доказова наука. По-друге, для справжньої науки необхідним і достатнім є лише те, що вірогідність своїх висновків вона набуває через доведення, тобто через причини. І немає потреби, щоб усі взагалі в такий спосіб доводили свої твердження, але досить того, що прагнуть і намагаються довести, а здебільшого нас переконує сам предмет. Інакше серед гуманітарних наук не було б наук, гідних цієї назви, як у [фізиці], так і у метафізиці, де численні речі стверджуються лише як можливі. Але діалектика має багато доказів, якими неухильно прагне довести, що її настанови правильні, як це ясно для тих, хто вивчає діалектику, отже, й так далі.

По-третє, якщо діалектика не справжня наука, то жодна інша наука не може бути певною. Бо знати, означає пізнавати через доведення, тому коли не знаєш або вагаєшся, то доведення є безпомилковим способом пізнання, особливо для твердження будь-якої іншої науки, встановленого через доведення. А якщо з ним важко погодитись, то й ця наука не буде наукою. Те, що доведення є певне знаряддя пізнання, доводить сама теоретична діалектика, як кожному добре відомо.

Тепер відповімо на аргументи, які суперечать нашій думці і, здається, висувають протилежну нашій. На перше, скажу, що треба розуміти під терміном «методу пізнання, або дослідження», який у Арістотеля зветься діалектикою (не тому, що сама вона є метод дослідження, а тому що він про неї говорить як про окремий предмет, який може мати цю назву метонімічно [6]. Проте є рація вважати недоречним досліджувати діалектику, яка є методом пізнання, і разом інші науки і на підставі цього обов'язково застосовувати настанови мистецтва логіки до інших наук. З'ясована у цьому розумінні думка Філософа [Арістотеля] нічим не заперечує наше твердження. Адже, як хтось сказав, є недоречним розглядати одночасно знаряддя ковальського мистецтва і саме мистецтво, це стосується й будь-якого іншого мистецтва, бо молот виготовляється також зі своєї матерії за допомогою коваль-

* Друга стверда теза. Поперед[ні засади] з'ясовуються і підтвер[джуються].

ського мистецтва і // його можна назвати знаряддям. Але всі так сприймають ці слова, неначе вважають недоречним те, що можна кувати молот і бути здатним одночасно, крім кування заліза, займатись іншою ділянкою мистецтва. Та- 19
ким чином повинен розумітись також і висновок Арістотеля. 38.

На доказ цього відповідатимеш, що діалектика є справжньою наукою і необхідна для дослідження іншим наукам, проте сама не потребує іншого методу пізнання, бо її може поступово посилювати природна сила розуму. Нижче ми також скажемо, з якими великими труднощами пов'язане дослідження будь-яких інших наук без майстерного застосування діалектики. А на слова «знаряддя, звичайно, за своєю природою не таке, як витвір», скажу, що це правда, але додам, що діалектиці сам собою не є властивий метод пізнання, але лише творча здатність методу пізнання. Зауважу проте тут (це вказувалось і раніше), що тут «метод пізнання» вживається метонімічно. Знаряддям названа метонімічно та здатність, яка у найкращий спосіб виготовляє інструменти, й сама зветься мистецтвом. І всі залізні різці скульпторів не є статуєю і не можуть нею вважатись, проте є начебто ознакою скульптора, так і здатність виготовляти різьбярські різці цілком заслужено й слушно вважається мистецтвом.

Розділ п'ятий

ВСТАНОВЛЮЄТЬСЯ, ЩО ЛОГІКА Є ПРАКТИЧНОЮ НАУКОЮ, Й ОДНОЧАСНО СПРОСТОВУЮТЬСЯ ПРОТИЛЕЖНІ ДУМКИ

Коли ми поділили мистецтва згідно їх мети на споглядальні й практичні, то віднесли діалектику до практичних наук. Чи вірно це, чи ні, буде розглянуто у цьому розділі, а для того, щоб легше з'ясувати питання, слід підкреслити спочатку те, що складає необхідну рису практичної науки, щоб таким чином можна було сказати, що та наука є практичною, яка
має на меті практику // або певну діяльність. Зверни спо- 20
чатку увагу, що я беру тут діяльність не у вузькому розумінні, як таку, яка залишається і зберігається після дії мистецтва, як картина — твір художника, але у широкому значенні як певну дію, іманентну або перехідну.

По-друге, віднесення до практичної чи споглядальної науки не повинно випливати з її мети, яку визначають довільно, але на підставі тієї мети, до якої мистецтво прагне за своєю природою. Інакше фізика також буде практичною наукою,

бо хтось, вивчаючи її, може поставити собі таку мету, щоб навчитись, наприклад, застосовуючи алхімію, добувати золото, і подібно до того, як здебільшого безпечне мореплавство, архітектура, містобудування, вимір місцевості й інші операції мають на меті при їх вивченні математичну науку, яка є, проте, не практичною, а споглядальною. Етика також є споглядальною наукою, адже не можна пізнати лише її мету, не вивчивши природи звичаїв. Так само всі інші ділянки науки: то вони споглядальні, то практичні, в залежності від мети, яку ставить той, хто їх вивчає.

По-третє, від так званої практичної науки слід сподіватись такої роботи або дії, як від самодіяльної, що наперед не залежить від її існування. Звідси випливає, що золото може добуватись старанням алхіміків, але його виготовлення залежить від знання природи металів. Але таке знання у фізичній науці не заслуговує на назву практичного, бо не розглядає метали як такі, що виникають самі собою.

По-четверте, для практичної науки необхідним є те, щоб вона прагнула якщо не до будь-якої тривалої роботи, то до чистої дії, і сама була дійовою, спостерігала іншу дію через саме знання, що безпосередньо випливає з його властивостей, хоч і саме це знання є дією. Бо завдяки їй не можна відрізнити практичної науки від споглядальної, бо й у споглядальній науці обов'язково виникають дійові знання з її наявних особливостей. Наприклад, у фізиці від однієї властивості породжується така дія чи знання: «небо рухається». Також і в етиці з однієї властивості походить таке знання:
20/38. «дружбу слід поважати». Фізика заспокоється на цьому // своєму знанні про рух неба. Етика ж своє знання про повагу до дружби спрямовує на його здійснення, а саме на моральну дію збереження друзями вірності та інших належних обов'язків.

* Після цих зауважень легко зробити висновок, що логіка є чисто практична наука. По-перше, тому, що головна мета її є дія і всі її намагання зводяться до побудови методів ведення диспуту, як це кожному ясно, і про це, скажемо ще далі. І все, що ми казали, знаходиться у практичній науці, можна знайти у мистецтві діалектики, як ясно для дослідника. По-друге, Арістотель («Метафізика», кн. II, розд. 1) вчить, що об'єкт практичної науки повинен відповідати таким двом вимогам: по-перше, щоб він був тілесною річчю, по-друге, щоб його виготовлення залежало від самого майстра. Саме таким є об'єкт діалектики і, звичайно, метод дослідження, бо він не існує необхідно, але вільно формується,

* Приймається теза логіки, що вона є практичною [наукою].

і формується самим діалектиком, що є його творцем, отже, і так далі. По-третє, моральна наука, яка дає настанови правильно діяти за допомогою волі, всіма вважається практичною, отже, і логіка, яка вчить досліджувати за допомогою розуму, повинна вважатись практичною. І не має значення, як вигадують деякі, що розумові операції, мовляв, не є справжньою практикою. Що це також неправильно, ми скоро покажемо при спростуванні заперечень.

Ті ж, що суперечать нам у цьому відношенні і доводять, що діалектика є споглядальна наука, користуються переважно такими аргументами. По-перше, та наука, яка розглядає *
природу і стан власного предмету, є споглядальна. Але діалектика досліджує природу і стан свого предмету, тобто методу дослідження, отже, і так далі. По-друге, щоб якась наука звалась практичною, вона повинна займатись якоюсь справою або дією, бо слово «практика» походить від [дія, справа] praxis. Але діалектика не керує жодною дією, а займається керуванням розумовими операціями, які власне не є практикою. Арістотель // ясно натякає («Про душу», кн. III, 21
розд. 1), коли каже, що мислення щодо обсягу пізнання стає практичним, тобто: воно не збігається з практичним судженням стосовно своїх операцій, а лише стосовно тих, які відбуваються за його межами.

На ці закиди відповісти легко. На перший я відповідаю тим, що практична наука не відрізняється від споглядальної, тому що остання розглядає природу і властивості об'єкта, а це у неї спільне з практичною наукою. Вони відрізняються лише тим, що споглядальна наука, грунтуючись на цьому розгляді, обмежується подібними знаннями. Практична ж наука прагне своїми засобами пізнати природу і властивості об'єкта, але, крім цього, вона прагне ще й до певної дії.

Звичайно, природу і властивості об'єкта досліджують для того, щоб легше було займатись самим об'єктом. Тому слід заперечити більший засновок, бо у цілому він неправильний, або поняття «наука» треба брати розрізнено, тобто мається на увазі така наука, що лише розглядає природу і стан об'єкта, і тоді вона буде виключно споглядальною. Я не заперечую і приймаю таку науку виключно за споглядальну, яка розглядає тільки природу об'єкта для себе, це її перший обов'язок. З цим погоджуюсь, протилежне заперечую. Отже, логіка це робить не для себе, але як я сказав, з тією метою, щоб краще керувати операціями розуму у веденні диспуту.

На інший закид відповідаю, заперечуючи менший засновок

* Аргументи протилежної думки.

і його твердження, що операції розуму не є практикою. Я заявляю, що це ніяким чином не може бути доведено, і посилання на авторитет Арістотеля невірне, бо у Філософа у цитованому місці не сказано нічого подібного. Якщо ж воно десь знайдеться, то зміст цієї думки такий: розумові операції не є практикою, але розум, коли він діє практично, не заспокоюється на пізнанні об'єкту, але прагне до будь-якої
21/зв. іншої дії, тобто у цьому розумінні є практичним. //

Розділ шостий

ПИТАННЮ ПРО ОБ'ЄКТ ЛОГІКИ ПЕРЕДУЄ РОЗВІДКА ПРО ВИЗНАЧЕННЯ Й ПОДІЛ ОБ'ЄКТА ВЗАГАЛІ

До цього часу ми розв'язали першу суперечку, яка виникла з приводу самого вступу до логіки, оголосивши, що діалектика є і мистецтво і практична, а не споглядальна наука. Переходимо тепер до розгляду іншого дискусійного питання, а саме: яка цьому мистецтву властива матерія, чи суб'єкт, чи, як звичайно кажуть, об'єкт.

Щоб легше розв'язати також і це питання, спочатку слід сказати дещо про об'єкт взагалі, а найголовніше про його визначення і поділ.

Не розглянувши добре ці обставини як такі, що повинні бути з'ясовані ще до доведення, ми не зможемо зробити певною підставу нашого судження. Визначення об'єкта легко виводиться з тлумачення самого слова «об'єкт», яке одержало назву від дієслова «протиставляти», а «суб'єкт» — від «підпорядковувати». «Протиставляти» і «підпорядковувати» ми кажемо кожного разу, коли бачимо, що щось протиставляється або сенсові, або якійсь дії нашого судження, через що речі, які є перед очима, звуться підлеглими очам. Тому філософи річ, до якої прикладена якась сила, або яка перебуває у певному стані, звичайно називали прикметником середнього роду — «суб'єктум», або частіше по-латинськи — «об'єктум». Останнім терміном звичайно користуються новіші автори. Таким чином, об'єктом бажання вважають добро, об'єктом розуму — потенції речей, об'єктом зору — колір, об'єктом слуху — звук і подібні об'єкти. Тому об'єктом мистецтва або науки є такий рід або вид речей, якими займається мистецтво, як ремісничих мистецтв: столярного — деревина, склоробного — скло і так далі. Я сказав не «річ», але «рід речей», бо мистецтва звичайно не мають справи з одиничними або окремими речами, за винятком теології.

Проте таке визначення об'єкта має широкий обсяг, бо можуть бути об'єкти різноманітні і різні між собою. Тому всі наші зусилля спрямовані на розподіл і розрізнення об'єкта. //

Отже, ми залишаємо осторонь деякі поділи об'єкта, які можуть прислужитись даному питанню, але мають бути викладені в іншому місці. Я висуваю *перший* і найпоширеніший поділ на об'єкт матеріальний і об'єкт формальний. Формальний об'єкт є той предмет, який будь-яке мистецтво або сила у першу чергу бере до уваги. Матеріальним же об'єктом є той предмет, який розглядається не самостійно і не спочатку, але через формальний об'єкт. Коли, наприклад, хворий зажадає від лікаря гірких ліків і кажуть, що він попросив цієї гіркоти через те, що любить її, то формальним об'єктом тут буде здоров'я, бо хворий сам собою у першу чергу прагне до нього. Гіркі ж ліки є матеріальний об'єкт, бо він любить їх не як такі, але через їх цілющі якості. 22

Зверніть увагу, що під формальним об'єктом розуміється ніщо інше, як річ, що має відношення до якоїсь сили або мистецтва, але взята у двоякому розумінні на тій підставі, на якій корабель вважається формальним об'єктом мореплавного мистецтва не тому, що він є деревина, але, звичайно, тому, що корабель таким чином видовбаний з стовбурів, і тому що йому надано такої форми, до якої прагнуло мистецтво. У противному разі самий корабель, як і деревина, були б матеріальним об'єктом. Формальний же об'єкт поділяється на адекватний і неадекватний. Адекватним або цілим і повним об'єктом є вся сума тих речей, з якими має справу мистецтво, як, наприклад, деревина є об'єкт мореплавного мистецтва зокрема, а корабель взагалі. Неадекватним об'єктом є певна частина всього об'єкта, наприклад, різні види кораблів того самого мореплавного мистецтва, тобто човни, триреми, бойові кораблі і інші.

Цей поділ визнає сам [Арістотель], проте заперечує Арріага [7] у першій розвідці про об'єкт взагалі, у частині 2-ій за номером 11. Він каже, що той, хто вчить, що середній член неподільний і міститься в іншому, тобто частина міститься у цілому, порушує правило поділу. А це правило вчить, що один член не може міститись в іншому члені на підставі того самого поділу, немов би при поділі тіла на окремі частини: // одна частина людського тіла — це голова, інша — чоло і так далі. 22/38.

Адже частковий об'єкт міститься в адекватному і цілому, але складова частина не входить до них як частина підпорядкована, або як вид формального об'єкта, який розглядається взагалі. Отже, тут відбувається поділ не на окремі частини, але на види.

У формальному адекватному об'єкті неадекватні об'єкти або одні його частини є головні і першорядні, інші — другорядні. Головний об'єкт є той, який і сам собою перебуває у полі зору мистецтва і у такий спосіб, що і сам він є метою знання і всі інші об'єкти, що досліджуються, підпорядковані йому.

Другорядні ж об'єкти є ті частини адекватного об'єкту, які розглядаються наукою самі собою, проте не тільки задля них, але задля важливішого об'єкта. Він звичайно зветься об'єктом атрибуції, бо до нього, очевидно, додаються всі інші. Цей об'єкт-атрибут природно приєднується до попереднього і головнішого, тому що розглядається з уваги на нього. Для того ж, щоб цей об'єкт був саме такий, потрібні, звичайно, три умови. По-перше, щоб у всякому разі він являв певну єдність. По-друге, щоб до нього можна було застосувати все, що відомо науці. По-третє, щоб наука з уваги на нього і на той метод, яким його розглядають, відрізнялась від інших наук.

Що ці умови є необхідними, доводиться так. Кожна наука або мистецтво є сума не будь-яких понять, але таких, які мають відношення до одного предмета і мають певний порядок і зв'язок між собою, інакше буде стільки наук, скільки буде понять або навиків інтелекту, отже, дві перші умови є необхідними. Щодо третьої, то знання або навики інтелекту так само як і спроможності можуть бути визначені не інакше, як з уваги на їх об'єкти. Те, завдяки чому вони визначаються, найкраще їх і відрізняє. Отже, вони повинні відрізнятись завдяки своїм об'єктам. //

23 Проте зверніть увагу, що іноді не одна частина адекватного об'єкту, але весь адекватний об'єкт може бути атрибутивним об'єктом, якщо, звичайно, він розглядатиметься наукою як щось ціле. І тоді об'єкти-атрибути будуть частинами кожний окремо,

Розділ сьомий

ВІДХИЛЯЮТЬСЯ РІЗНІ МІРКУВАННЯ ПРО ОБ'ЄКТ МИСТЕЦТВА ЛОГІКИ І ОБҐРУНТОВУЄТЬСЯ ПРАВИЛЬНА ДУМКА, ЩО ФОРМАЛЬНИМ ОБ'ЄКТОМ ЛОГІКИ ТА ЇЇ АТРИБУЦІЙ Є МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ, АБО НАЯВНІСТЬ ПРАВИЛЬНОГО МИСЛЕННЯ ДЛЯ ДОСТОВІРНОГО І БЕЗПОМИЛКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ. ТУТ ЖЕ ЗАПЕРЕЧУЮТЬСЯ Й ПРОТИЛЕЖНІ ДУМКИ

Через те, що є багато питань, яких торкається логічне мистецтво у своїх розвідках, автори різних висловлювань іноді обходять питання про логічний об'єкт [8]. Одні з них навіть говорять, що формальним об'єктом є самі речі, бо саме цей об'єкт пояснює категорії речей, істинне і хибне тощо. Інші вважають, що об'єктом [логіки] є сутнє розуму.

Чому об'єктом, звичайно, зветься сутнє розуму, то про це дивись у кн. II, розд. 7, де ми зазначили, що деякі об'єкти дійсно можуть називатись сутніми розуму і об'єктивно бувають двоякими: одні, що мають й своє буття і при цьому об'єктивне, яке можна осягнути розумом, інші ж — лише об'єктивне існування, у той час як на ділі є ніщо, як, наприклад, темрява тощо.

Інші ж запевняли, що формальним об'єктом цього мистецтва є лише слова, коли мова йде переважно про терміни, засновки і силогізми, отже, про слова, бо здебільшого в них розум не помічає помилки, оскільки вони частіше бувають двозначними. Якщо є також якісь інші думки, то вони можуть бути зведені до цих трьох, і таким чином я доводжу, що всі ці думки далекі від істини. // 23/3в.

Слід знати, що тут розглядається питання не про матеріальний об'єкт, бо немає сумніву, що все це: і слова, і сутності розуму, і самі речі є такими об'єктами. До цього часу, щоб щось було матеріальним об'єктом науки, було досить, щоб воно належало до подібних. Як ясно само собою, все це звичайно має відношення до настанов діалектики. Отже, суперечка йде лише про формальний об'єкт. *

Стосовно першої думки, то я її доводжу у такий спосіб. Як всі визнають, діалектика є наукою, пов'язаною з мовою.

* Речі не є формальним об'єктом логіки

Отже, вона не розглядає речі самі собою і у першу чергу. Проте вона є наукою про реальне, бо під речами в ній слід розуміти те, що відрізняється від мови. По-друге, якщо діалектика займається речами, то я питаю, чи всіма, чи лише деякими? Якщо кажуть, що деякими, то я питаю, якими, мулами чи ослами, чи може Петром і Павлом, бо ці імена часто вживаються діалектиками у прикладах. Якщо ж всіма, то знову питаю, чи всіма взагалі, і тоді вона не відрізняється від фізики як взагалі, так і зокрема, і тоді діалектика буде зібранням усіх наук і тому не буде окремою наукою. Якщо до вподоби називати її окремою, то, крім діалектики, не буде жодної іншої науки, бо нічого не лишиться на розгляд фізики, математики й інших наук.

* Другий закид спростовую так: питаю, яким є сутнє розуму. Відповідають, що це формальний об'єкт логіки, взятий як наслідок (або суб'єктивний або об'єктивний) [її дій]. Але якщо брати до уваги її наслідки, то діалектика не відрізняється від усіх інших мистецтв, бо не без того, щоб у шевській справі не застосовували ножа, бо і черевик є сутнім розуму з уваги на наслідок дії. Якщо брати до уваги об'єкт, то заперечиш у перший спосіб, тобто скажеш, те саме, що висловлено у першій думці, відкинувши попередню. Доки всі речі розглядаються з уваги на їх предметність, то вони також є сутнім розуму. Якщо не береться до уваги їх предметність, то у другий спосіб, тобто річ, яка не є річчю, але сприймається як річ. Це надзвичайно кумедно і не заслуговує на спростування. Якщо сутнє розуму береться суб'єктивно, тобто як дії інтелекту, або як види чи формальні знаки речей, що перебувають у інтелекті, то чим тоді є дія або операція розуму? // Далі ми визнаємо, що ці ознаки або види речей на-

24 лежать до трактату «Про душу» і їх властивості у діалектиці, як бачимо, зовсім не підлягають розглядові, проте десь де згадуються. Тому цей погляд нічим не відрізняється від нашого вчення, яке має бути викладене далі, або якщо під сутнім розуму маються на увазі дії сутнього, або щось інше, то така думка розумітиметься помилковою.

Третій Авіценна[9] так само спростовує у першій частині «Логіки» розд. 3, коімбрійці[10] це питання висвітлюють («Вступ

** до логіки», част. 5, розд. 2) так: «Те, що викладає логік, він наводить не заради назви, а навпаки досліджує назви заради іншого, тобто заради понять. Бо він прагне не назвами, а поняттями пояснювати рух пізнання від відомого до невідомого, безпомилково йдучи вперед, до чого спрямовані зусилля

* Сутнє розуму не є формальним об'єктом логіки.

** Назви не є формальним об'єктом логіки.

діалектики. Коли під час диспуту ми не можемо чогось довести, то вживаємо замість них слова. Тому, як хтось недоречно стверджував би, що матеріалом будівельника є взірець споруди, бо завдяки йому він створює форму споруди: так само непослідовно запевняти, що діалектика безпосередньо має справу з назвами, бо завдяки їм розкривається зміст понять».

Оскільки діалектика так обходиться з назвами, виникає переконання, що лише назви є матеріальним об'єктом діалектики.

Тому ми обстоюємо таке розуміння науки, яке твердить, що формальним об'єктом логіки є операції розуму, спрямовані на правильний хід диспуту. Ці погляди, взяті разом, є формальним адекватним об'єктом; взяті ж окремо, вони є неадекватним об'єктом, або частинами неадекватного об'єкту, що легко довести. По-перше, тому що немає жодних інших знань, крім цих і наведених, а якщо є, то вони можуть бути зведені до цих. Отже, якщо ми переконаємось, що згадане не є правильним, то останнє неодмінно повинно бути правильним. По-друге, формальним об'єктом логіки повинно бути те, що безпосередньо і у першу чергу розглядається логікою, але такими є операції розуму, тому що діалектика прагне сама собою допомогти керувати людським інтелектом, щоб він міг добре й безпомилково міркувати. Отже, вона сама собою має справу з керуванням його операціями, бо помилки й правильність містяться в операціях: помиляються в операціях, отже, операції потребують керування. Усе ж інше, як назви, речі і сутності розуму ніколи // діалектика не осягне, 24/38.
якщо їх пояснення не має відношення до керування операціями розуму. Отже, всі вони є матеріальні об'єкти.

Але через те, що в самому формальному адекватному об'єкті одна частина, як ми сказали, є головною і має особливе відношення до мистецтва, інша частина — другорядна, яка розглядається з уваги на попередню, але і тут також може досліджуватись те, що є головне і більш важливе і що називається атрибутивним об'єктом у адекватному об'єкті, чи коли під операціями розуму також частково одні розуміють одне, а інші — інше, то це не суперечить нашому судженню.

Об'єктом атрибуції у мистецтві логіки є сам спосіб дослідження або пізнання так сприйнятий, що охоплює всі три вищезгадані способи дослідження: визначення, поділ і аргументацію. Скажу ясніше: я не маю тут на увазі визначення, поділу, чи справжньої аргументації, або дії розуму, яка щось визначає або поділяє, але знання, що складається з багатьох знань і напучує розум, щоб він умів певним способом досліджувати, певним способом поділяти, тобто таким самим способом аргументувати, що є те саме. Інакше кажучи, мова йде про відпо-

відне набуття навиків розумом до правильного і безпомилкового дослідження, звідки лише третя операція розуму як правильна і друга у цьому спеціальному розумінні розглядаються як придатні для визначення і поділу. Якщо визначення і поділ належать до другої операції, очевидно, як способи, то вони, таким чином, переважно є формальними частинами об'єкту логіки, раз з них самих складається атрибутивний об'єкт. Призначення ж першої операції, а також другої є інше, ніж висловлене тут у вищенаведеному розумінні. Це є формальний об'єкт і при тому атрибутивний, тобто логіка повинна його розглядати не заради нього самого, а з уваги на науковий метод дослідження.

Немало є таких, які висловлюють думку у багатьох словах, щоб зробити її яснішою і менш двозначною. Багато є таких, хто вважає, що таким об'єктом є спрямування операцій розуму до певного порядку з метою правильного дослідження, але заперечує, що об'єктом є самий спосіб дослідження. Інші уважають спосіб дослідження за об'єкт, але не спосіб пізнан-
25 ня, // хоч все це здається однаковим і лише пояснюється все іншими й іншими словами.

Після такого пояснення нашої думки, я стверджую так: три умови, які наведені у кінці попереднього розділу щодо об'єкта атрибуції, всі містяться у способі дослідження, бо спосіб дослідження є звичайно чимсь єдиним, що може пояснюватись якимсь чином через порядок і визначення. Це була перша умова. Далі я кажу, що коли діалектика говорить про спосіб дослідження шляхом визначення, поділу й аргументації, то робить вона це не інакше, як задля нього самого, досягає всіх не лише матеріальних об'єктів, як речі і назви, але й формальних, як першої і другої операції розуму. (За винятком тієї вже зазначеної частини, де йдеться про визначення і поділ). Напрямок операції спрямовується саме до того, щоб позбавлена помилки і просвітлена правилами думка легше пристосовувалась до вчення про визначення, поділ і аргументацію і завдяки цьому легким ставав спосіб дослідження, а про це вже було сказано. Подібно тому як матеріальні об'єкти розглядаються з уваги на формальний, так і деякі частини формального об'єкта призначаються для інших, головніших частин того ж об'єкта.

Нарешті діалектика відрізняється від інших наук способом дослідження. Хоч граматика, так само як і риторика, має справу з мовою, проте граматика розглядає зовнішній бік мови і нормує його правильність. Риторика ж має на увазі почасти зовнішній, почасти внутрішній бік мови, але так, що розглядає не перше заради другого, а друге заради першого, і робить його барвистим і придатним для переконання. Діа-

лектика ж має справу лише з внутрішньою суттю мови, як придатною для пізнання, і якщо ти це заперечуєш, то я не знаю, яку іншу діалектику ти маєш на увазі, отже, й так далі. Але вже час спростувати закиди.

Закиди, які роблять проти першої тези, звичайно, є ті самі міркування, які у третьому зауваженні висували автори щодо згаданих наук. Але оскільки вони дуже скупі і занадто слабкі, то ніщо інше так не переконує, що і слова і їх смисл, залежний від сприймання, а до деякої міри і самі речі є об'єктом логіки, бо все це у різному зв'язку і часто зустрічається в логіці. // Проте це ні в якому разі не свідчить, що 25
хоч одне з них є якимсь формальним об'єктом логіки, про
який тут тільки і ставиться питання, і що ми показуємо, 3в.
заперечуючи [закиди]. Тому ми не затримуємося на їх докладному розгляді.

Чимало закидів, звичайно, суперечить другому твердженню, а саме що об'єкт атрибуції може бути способом дослідження у логіці. * По-перше, об'єкт науки повинен існувати раніше, ніж сама вона, бо якщо наука бере свою назву від об'єкта, то залежний об'єкт є певною причиною щодо своєї науки; причина ж має передувати наслідкові, а спосіб дослідження випливає з діалектики, тому що відбувається згідно з її правилами, отже, і так далі.

По-друге. Далі, об'єкт мистецтва переважно створюється практично самим мистецтвом, а спосіб дослідження постає не з самої діалектики, бо доведення, поділи і визначення у близьких галузях, наприклад, у метафізиці, створює не діалектик, а метафізик.

Нарешті, у третьому закиді, де невідоме виводиться з більш відомого, тобто у способі дослідження немає нічого, крім матеріальних понять, їх ознак і порядку, в якому вони розташовані, і ніщо з цього не розглядається діалектикою. Теоретичні ж поняття є якості або дії, тому вони розглядаються фізиком, визначення ж і порядок є категорії розуму, які ми виключаємо з об'єкта логіки, отже, і так далі.

По-четверте, крім того, деякі разом з нами дотримуються думки, що метод дослідження відноситься до атрибутивного об'єкта логіки, але заперечують, що кожне визначення чи поділ є атрибутивним об'єктом і вважають за такий лише силогізм. Їх підстава як така, також суперечить нашій, але визначення і поділ тяжіють до силогізму, у першу чергу визначення, як було зазначено вище у середині доведення, отже, ** і так далі. На це є такі два заперечення. По-перше, метод пізнання або дослідження передує або слідує за діалектикою.

* Закиди проти другої тези. ** Закидів доволі.

Він передує [діалектиці], коли брати до уваги цільову причину або формальну, внутрішню, тому що у його визначенні міститься спосіб розрізнення. Він іде за діалектикою, коли брати до уваги діючу причину, тобто спосіб пізнання є зовнішньою формальною причиною мистецтва діалектики, саме ж мистецтво є діючою причиною для способу пізнання, що не суперечать собі. [Відповідаючи] на другий [закид], беру розрізнено більший засновок: коли об'єкт мистецтва, як об'єкт у тому розумінні, в якому він розглядається у даному мистецтві, повинен виходити виключно від цього ж мистецтва, то
26 я погоджуюсь // і заперечую, що у будь-якому розумінні, або розрізнено: якщо формально взятий об'єкт, то я погоджуюсь, а якщо у матеріальному значенні, то заперечую. У науці цей об'єкт очевидний: об'єкти багатьох мистецтв є тієї ж матерії, яку повинно створювати саме мистецтво, але не у розумінні матерії, як такої, а як її форми. Так само розподіляю і менший засновок: коли метод дослідження створює не лише сама діалектика у тому розумінні, у якому його вона розглядає, або, наприклад, у розумінні форми визначення, то я заперечую, і погоджуюсь, якщо взяти у будь-якому розумінні або з уваги на матерію. Тому фізик, коли утворює силогізм на матеріалі своєї науки, розглядає як фізик лише матерію, форму ж силогізму будує як логік.

На третє скажу: якщо операція розуму розглядається у матеріальному розумінні, то вона належить до фізики, а якщо у формальному, тобто у розумінні певного спрямування і порядку, тобто способу дослідження, то відноситься до логіки. І хоч певною мірою це належить розумові, тобто є сутнім розуму, і сприймається суб'єктивно, проте воно [сутнє розуму] є в логіці об'єктом атрибуції, бо саме так воно сприймається розумом. І тому на підставі [визначення] об'єкту [логіки] ми вилучаємо його з логіки, як я вже згадував на початку цього розділу.

А що стосується четвертого [закиду], то я кажу, що те, яке саме собою підпорядковується [чомусь] іншому, тобто так, що само собою не входить в [якесь певне] мистецтво без такого підпорядкування, не є атрибутом об'єкта. Проте я [маю на увазі] не те, що підпорядковується випадково, тобто так, що входить в [це] мистецтво на підставі такого підпорядкування, і є таким, що не обов'язково входить само собою й на підставі власного значення [в те мистецтво], а додається, звичайно, лише для кращого розуміння [чогось] іншого.

Визначення ж і поділ хоч і застосовуються для аргументації, проте і самі собою прислужуються методу пізнання, але не тільки йому. Аргументація сама собою є методом пізнання, але без визначення і поділу сама аргументація не є до-

статньою. Усі ці три способи пізнання можуть доповнювати один одного, бо після визначення предмета легше можна наводити докази про властивості того самого предмету, і коли я прагну до визначення речі, рідко роблю це без аргументації, хоч для утворення визначення користуюсь не зовсім тією аргументацією, для якої слід користуватись тим самим визначенням, бо це також неможливо. Якщо ж ти скажеш, що ми користуємось визначенням, поділом і аргументацією й для пояснення термінів і суджень, придатність яких для атрибутивних об'єктів ми не припустили, то відповідаю, що ми, звичайно, можемо для пояснення термінів і засновників користуватись цими методами пізнання, але ще не досить чітко визначеними мистецтвом, і мало зрозумілими, в їх природному вигляді, тобто акцидентальними [11]. // 26/зв.

Діалектика ніколи не розглядала б термінів, якби наперед не поставила собі завдання знайти метод дослідження. Бо якби вона розглядала терміни, не маючи такого плану, то вона була б не діалектикою, але якимсь іншим мистецтвом. Бо коли ти досліджуєш причину, то чому кажуть, що не засоби пізнання призначені для викладу термінів, а навпаки? Або чому не ці, а ті звуться засобами пізнання? Будь ласка, розгляньте дію першої і другої операції (за винятком вчення про визначення і поділ, яке ми також відносимо до другої операції), адже вона спрямована на те, щоб розум не дозволяв помилятись. Визначення ж, поділ і аргументація надають розумові можливість відшукувати і зберігати приховану істину, тому що прагнення не помилятись і додержуватись правильності досягається само собою, але може бути досягнуте як мета, до якої прагнуть. Досягти ж мети прагнуть через неї саму, так як і дію першої і другої операції досліджують через вищезгадані методи пізнання, методи ж ці пізнаються через себе самих.

Також зверни увагу на те, що метод дослідження тут розуміється не так вузько, що означає лише саму аргументацію, але взагалі вказує на метод пізнання невідомого через відоме, отже, тим самим просто є методом пізнання. Тому я називаю його тут і методом дослідження. Бо якщо дехто прагне розуміти під методом дослідження лише аргументацію, то він ухиляється від цього питання. У дійсності ж слід сказати, що не тільки метод дослідження, але весь метод пізнання у цілому є атрибутивним об'єктом логіки.

Розділ восьмий

ДЛЯ ВИВЧЕННЯ БУДЬ-ЯКИХ ІНШИХ НАУК ПРИРОДНА ДІАЛЕКТИКА НЕОБХІДНА, ШТУЧНА Ж — ЛИШЕ ДУЖЕ КОРИСНА

Щодо суперечок, які точаться навколо необхідності логіки для
розгляду будь-яких інших наук, що розв'язуються невдало,
то про них, за звичаєм, слід коротко дещо сказати. По-перше,
просто заявити, що з двох методів один є необхідний у пря-
27 мому розумінні, не навівши доказів на інший. Наприклад, //
бог, який, незалежно від будь-якої іншої речі, необхідно існує
сам собою, є необхідним і єдиним, і бога немає, якщо він
може не існувати з уваги на заступання якоїсь причини, дію-
чої чи цільової. Під діючою причиною розуміється необхідно
те, що при наявності такої причини не може не існувати, по-
дібно до того, як не може не бути дня, коли сонце стоїть над
нашим горизонтом. Необхідним же з уваги на цільову причи-
ну зветься те, у чому є потреба для досягнення мети, як, на-
приклад, необхідний корабель для того, щоб переплисти море.
Отже, питання полягає у тому, чи логіка є необхідною у
цьому другому випадку як якийсь допоміжний засіб досяг-
нення інших знань як мети.

Але знову ця необхідність має подвійний характер. Одна є такою, без якої не можна досягти мети, як їжа для збереження життя. Інша, без якої звичайно можна досягти мети, але не так швидко, в той час як з її допомогою досягається легше, як, наприклад, кінь під час подорожі. І тут виникає питання лише про те, чому логіка є необхідною для інших наук, а не про те, як саме вона може їм прислужитись.

По-друге, слід зазначити, що діалектика звичайно поділяється (наскільки це стосується питання) на природну і штучну. Природною уважається [діалектика], яка є начебто якимсь природним поштовхом думки, завдяки якому наше мислення без науки і вміння розуміє метод дослідження і застосовує його, хоч він примітивний і важкий. Така діалектика, звичайно, властива неосвіченим людям. Штучна ж є досконалішою і сама є мистецтвом дослідження, або зібранням багатьох розумових знань про метод пізнання, про яке ми тут говорили.

Усвідомивши це, слід зробити перший висновок, що природна діалектика виявляється необхідною для розуміння решти наук, при чому лише вона настільки необхідна, що без неї не можна оволодіти жодною наукою, як у цьому переконує здоровий глузд. Бо коли із засновків виводиться висновок,

необхідно бути певним щодо правильності логічного виведення, оскільки для висновку не досить самої істинності антецедента. Якщо його зв'язок з консеквентом остаточно не доведений, то не буде знання, бо висновок не буде переконливим. Без природної діалектики тут не може бути висновку взагалі, бо якщо знайдеться хтось такий слабоумний, що неспроможний побачити дійсного зв'язку у такій фігурі, як, наприклад, Barbara, // то він навіть не зможе схвалити цей 27
висновок. 38.

Друге наше твердження з приводу цього полягає в тому, що лише штучна діалектика виявляється найкориснішою для інших наук. Вона, очевидно, також необхідна, але до такої міри, що без неї можна одержати будь-які інші знання, хоча й з великими труднощами, за її ж допомогою вони набуваються значно легше.

Отже, у цьому висновку сказано про дві речі. По-перше, що діалектика необхідна для кращого і легшого надбання знань. По-друге, що вона не обов'язково необхідна для [одержання] будь-яких знань. Перше доводиться таким чином. Будь-який майстер краще та зручніше виконає свою роботу, озброєний кращими і зручнішими інструментами, ніж якщо не матиме ніяких, або матиме надто грубі і недосконалі. Але штучна діалектика надає кращі і більш зручні знаряддя пізнання, ніж сама природна діалектика, оскільки мистецтво є надійніший провідник, ніж природа, і не може навіть будь-який великий розум мати стільки спостережень, скільки їх зібрали великі і численні розуми, допомагаючи один одному протягом багатьох віків і так далі. Друге очевидне з першого висновку. Розглянемо, як його можна заперечувати за будь-яких обставин.

Отже, проти першої тези закидають таке. По-перше, ще до винайдення діалектики численні люди стали вченими, бо ще до Зенона Елеата [12], який перший заборонив навчати діалектики, було багато євреїв, і єгиптян, які досягли великих успіхів у математичних науках. По-друге, таким чином жодна наука себе не задовольнить і всі [науки] залежатимуть від діалектики, що здається несправедливим по відношенню до наук. По-третє, тоді діалектику доведеться вивчати раніше всіх інших наук, робитись же повинно навпаки, бо, як вчить Арістотель («Метафізика», кн. II, розд. 1), «при вивченні наук слід почати від легших». Діалектика ж є складна наука і має справу з речами далекими від відчуттів. Тому за часів Платона діалектику вивчали після математичних дисциплін. По-четверте, крім того діалектика багато запозичує від метафізи- *

* Закиди проти першої тези.

ки, бо визначення пояснює суть, отже, ми спочатку повинні дізнатись, що таке суть, і це пояснює не діалектика, а мета-
28 фізика. // Під час же аргументації перевага віддається принципам. Так, наприклад, коли дві величини, які окремо дорівнюють третій, рівні між собою, то не можна те саме одночасно стверджувати й заперечувати. Ці твердження належать передовсім до метафізики, отже, метафізика повинна передувати діалектиці, або якщо й діалектика передуватиме метафізиці, то кожна з них передуватиме собі, що є абсурдом.

* Проте на ці закиди відповідатимеш так. На перший скажеш, що можна опанувати численні науки без штучної діалектики, але без природної діалектики цього зробити не можна. Другий [закид] заперечиш, що не є несправедливістю стосовно наук те, що для того, щоб ними займатись, потрібно застосовувати хоча б природну діалектику, подібно до того, як для скульптора не є образою, коли він шукає інструменти, необхідні для творчості. На третій даси відповідь, що за рівних умов і у тому разі, якщо розум не підказує протилежного, слід віддавати перевагу легшому перед труднішим. Коли важче прокладає шлях легшому і робить його ще легшим, то важке повинно передувати легкому. Далі, якщо мовиться про штучну діалектику, то кажи, що вона неминуче є необхідною, що без неї не можна набувати ніяких знань, але що з її допомогою вони легше набуватимуться. Якщо ж мова йде також про природну діалектику, то заперечуй, що вона складніша інших наук і лише її самої досить для математичних наук. На четвертий [закид] скажеш, що діалектика не пояснює суті, але вчить, що таке пояснення суті і як воно відбувається, і, звичайно, якій науці належить пізнавати суть, але пізнанням невиразним, нерозчленованим, яке намагається застосовувати метафізика навіть для доведення принципових понять, які не слід запозичати у метафізики. Бо вони хоч і властиві метафізиці, проте, оскільки є безпосередньо відомими, легко можуть бути зрозумілими у будь-якій науці без допомоги метафізики.

** Друге ж твердження, що відноситься до першої частини, очевидно, не може нічого змінити. І тим самим ми довели, що природна діалектика є цілком необхідною для наук і тут заперечення не мають жодного значення, бо ясно доведено, що штучна [діалектика] у всякому разі є дуже корисною.

Щодо другої частини твердження, тобто що штучної логіки не існує взагалі, і що вона абсолютно і у прямому розумінні відноситься до необхідних наук, то [діють] ті самі аргументи, які висувались проти першої. Вони ще більше пілся-

* Спростування закидів.

** Наш закид стосовно другої тези.

люють цей другий висновок, // зрештою тут може бути додано ще один аргумент. Для правильного судження потрібні дві умови: впевненість щодо предмета і міцні знання щодо дій розуму. Впевненість щодо предмета — це певне пізнання істини, яка міститься в антецеденті, і таким шляхом вона дбає про знання, з матеріалу якого утворюється силогізм. Міцні знання щодо дій розуму — це пізнання правильного логічного виведення, але їх не можна виробити без штучної діалектики. Отже, взагалі вона необхідна для всіх інших наук. 28 зв.

Треба погодитися з більшим засновком цього закиду, але заради ясності другу його частину слід розрізнити так: коли якась міцність [знань] набута природно вся або частково — то з тим погоджуюсь, коли взагалі — заперечую. Бо хоч не можу сказати, чому «Barbara» є правильним силогізмом, і найпевнішим, проте тоді є правильним висновок, якщо розташуєш належним чином засновки. Таким чином, повинен розподілятись менший засновок і заперечуватись логічне виведення. Звідси походить також цей аргумент, який є ніщо інше, як [визнання того], що науці потрібна природна діалектика, а не штучна. // *

* Твердження про те саме.

РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ПИТАННЯ, ЩО СТОСУЮТЬСЯ ПЕРШОЇ ДІЇ [РОЗУМУ]

Після розв'язання суперечок, привід до яких дав вступ до логіки, найближчим завданням для нас є з'ясувати ті питання, які звичайно випливають з самих настанов діалектики. Вони відносяться як до першої, так і до другої й третьої операцій розуму. Розв'язання деяких з них викликає немало сумнівів і дає матеріал для різних суперечок, як ми раніше згадували. Ті питання, які мають відношення до першої операції розуму, ми викладемо у цій VII кн., дві інших розглянемо в наступній. З тих, які пов'язані з першою операцією, далеко не всі, а лише ті, які викликають труднощі, досліджуються у «Вступі» Порфирія [1] і «Категоріях» Арістотеля.

У повному обсязі я розглядаю такі питання: по-перше, універсальне; по-друге, рід (й те й друге посідає перше місце серед усіх предикабілій [2] Порфирія); по-третє, неподільне, яке не знаходимо між предикабіліями, але насправді воно означає одиничне; по-четверте, розрізнення ступенів категорій.

Про універсальне багато сперечаються, але головним чином з приводу того, чи існують універсалії [3] реально, чи вони лише поняття, і яка їх природа. В цих суперечках випробовується вчення Платона, а також з'ясовується, чи може щось без будь-якого втручання розуму називатись і бути універсальним. Нарешті, коли універсальна назва висловлюється про щось одиничне або навіть менш універсальне, чи залишається у такому висловлюванні універсальним, чи ні. Викликає труднощі навіть саме визначення роду. Про неподільне суперечка точиться відносно того, чи є воно також чимось універсальним, і яким воно є щодо суті. Вже навіть ступені категорій дали привід авторам до великих суперечок про те, чи є вони між собою якимсь чином відмінні в однаковій мірі, і що в їх відмінності може бути прийнятим, а що відкинутим. Розгляду подібних питань і присвячена ця книга, щодо термінів, про які мова йшла у першій книжці, то я не знайшов нічого, що заслуговувало б уваги філософського форуму.

29 Серед питань, які ми розглядаємо, є такі, які частково
38. торкаються інших // заплутаних питань щодо категорій, особливо про однойменність буття і про відношення, котрі стосуються метафізики. Зокрема розгляд розрізнення ступенів є,

власне, призначенням метафізики. Але через те, що це допомагає розрізняти певні фізіологічні [фізичні] категорії, то заслужено вважається, що тут повинні розглядатись і ставитись й ці питання.

РОЗДІЛИ СЬОМОЇ КНИЖКИ:

I. Порушується питання про універсальне: що існує раніше, чи самі речі, чи лише їх універсальні назви?

II. Спростовуються погляди Платона.

III. Чи може щось бути або називатись універсальним без будь-якого втручання розуму?

IV. Чи назва універсальної речі залишається універсальною у подвійній предикації?

V. Ставиться питання про визначення роду: чи може рід мати досконале і відповідне визначення?

VI. Питання про індивідуум: чи має індивідуум якусь підставу, спільну багатьом [речам], і чи не є він чимось універсальним, і який він щодо назви, а також щодо суті?

VII. Питанню про розрізнення ступенів передують деякі спостереження.

VIII. Викладаються різні думки авторів про розрізнення ступенів.

IX. Встановлюється істинний погляд про розрізнення ступенів і розглядаються протилежні аргументи.

Розділ перший

ПОРУШУЄТЬСЯ ПИТАННЯ ПРО УНІВЕРСАЛЬНЕ: ЩО ІСНУЄ РАНІШЕ, ЧИ САМІ РЕЧІ, ЧИ ЛИШЕ ЇХ УНІВЕРСАЛЬНІ НАЗВИ?

Перше, що пропонується у цій книжці при обговоренні [поняття] універсального, і про що спершу ставиться питання, це — чи є універсальними самі речі, чи лише їх назви? Стан цього питання достатньо був з'ясований (кн. II, розд. 3), де з цього приводу ми викладали три думки авторів.

Перша належить до номіналістського[4] напрямку, який визнає універсальність лише за назвами. Друга думка — Платона і його послідовників. Він учить, що незалежно від розуму існують універсальні сутності, // відмінні від усіх одиничних 30
[речей] і визначає для них місце у підмісячному світі. Треті стверджують, що не тільки назви, але й речі є універсальними; проте це не відповідає думці Платона, який запевняє, що одиничні природні властивості можуть бути універсальними,

але дещо відмінними від одиничних за причинами. Які ж саме причини, ми пояснили (кн. II, розд. 3) і ще раз викладатимемо далі.

* Тут же лише скажемо, що вірним є третє твердження, яке запевняє, що не тільки назви, але й самі речі є універсальними. І тут ми його доводитимемо, оскільки воно протилежне першій думці, спростувавши протилежні закиди. А те, що суперечить другій думці, яка належить Платонові, викладемо у наступному найближчому розділі. Оскільки ця наша думка суперечить попередній, ті самі докази, які її стверджують, спростовують першу, а ті, які підсилюють першу, очевидно, намагаються відкинути нашу. Ті докази, які підтверджують нашу думку, такі:

** На першому місці стоїть авторитет Арістотеля, який у багатьох місцях висловлюється про універсалії у тому розумінні, що вони можуть збігатися не лише з назвами, а й з речами. Так він каже («Про тлумачення» розд. 5), що одні речі є універсальні, інші — одиничні. Далі, він («Друга аналітика», кн. II, розд. 2) зазначає, що універсальне більш відоме, ніж одиничні речі, і перші пізнаються розумом, а другі — відчуттям. Крім того («Метафізика», кн. VII, розд. 14), полемізуючи з Платоном відносно універсалій, він визнає, що існують універсальні речі, але докоряє йому за те, що той вважає, що універсалії відокремлені від одиничних речей і існують самі собою. Далі, у тій же книзі (розд. 31), він визначає універсальне як те, що притаманне багатьом речам. Дуже важлива для розуміння даного питання думка Арістотеля, викладена ним у багатьох місцях про те, що універсальне виникає і зникає не саме собою, а в силу одиничних речей, в яких воно існує.

Звичайно, коли твердять про Платона, що він є людина, то цим самим не хочуть сказати, що Платон є це слово «людина», але те, що розуміють під цим словом, і не кажуть, що зникають і з'являються слова або назви, але речі, які безпосередньо позначаються такими словами, отже, і так далі. По-друге, крім авторитету Арістотеля, є й інші очевидні підстави, бо спершу, коли ми визначаємо, що людина є розумна істота, або коли ми кажемо, що людина може бачити, заслуговує на увагу, що ми говоримо не про Петра або Павла, або інших образно сприйнятих індивідуумів. // 30/38. Адже одиничне не підлягає визначенню або доведенню і немає також наук про одиничні речі і не маємо справи з багатьма одиничними речами разом, але з сукупністю думок, бо визначення людини

* Твердження, що не лише назви, але й речі є універсальними.

** Твердження нашої тези.

пасує багатьом, в тому числі одному Петрові. Набагато менше ми маємо справу з поняттями або словами, вони також не є істотами, отже, маємо справу з людиною взагалі, тобто з універсальною природою, притаманною всім і окремим людям.

По-третє. Однойменне має не тільки спільне ім'я, але також підставу для подібного найменування, і як видно з їх визначення, підставою тією є не що інше, як спільна природа. Залишилось, щоб ми розглянули підстави протилежної думки.

Отже, номіналісти заперечують, по-перше, що універсальне може мати часові або просторові визначення, проте за винятком самого бога ніщо [універсальне] не має такої властивості, а все має визначений простір і час, отже, і так далі. Подруге, ніщо одиничне не є універсальним, але всі речі є одиничними, як з'ясується у наступному розділі, отже, немає жодної універсальної речі. Найголовніше ж полягає у тому, що одиничне й універсальне — це контрадикторне протиставлення [5]. По-третє, посилаються також на авторитет Арістотеля, який у «Категоріях», розглядаючи субстанції, каже про другі субстанції, під якими розуміє роди і види (означення «який», «що»). Проте означення узгоджується з речами, але у назвах. І у «Другій аналітиці» він вчить (кн. I, розд. 18 та 19), що універсальне є не що інше, як одиничне. Він же визнає («Політика», кн. IV, розд. 2), що досліджувати найкращий лад держави є не що інше, як тлумачити такі назви, як царство, аристократія, республіка тощо, з чого можна зробити висновок, що чисті універсалії, імена і наука мають справу не з речами, але з назвами, як про це вчили всі епікурейці [6] і деякі інші. *

На перше відповідатимеш так: я розрізнюю більший засновок: якщо при визначенні універсального його не можна *позитивно* віднести до певного місця або часу, тобто що воно займає безмежні простори й існує протягом необмеженого часу, то я заперечую, бо це є властивістю лише самого бога. А якщо *негативно*, то воно є індиферентним до того або іншого місця і певного часу. Його також беру розрізнено: коли воно відноситься до універсального першим способом, тобто якщо воно само є універсальним, то я погоджуюсь, а якщо не першим, тобто на таке, що на підставі іншого суб'єкта, оскільки воно пов'язане з одиничними [речами], то я заперечую більший засновок і розрізнюю менший: коли ніщо, тобто жодна природа не існує першим способом так, щоб бути універсальним, то я заперечую, а коли воно є універсальним з уваги на інший суб'єкт, яким є, звичайно, людина, але наскільки вона здатна

* Закиди проти встановленої тези.

до розуміння цього розрізнення, перечитай кн. IV, розд. 16, у середині якої ми вчили, що предикатом є те, що узгоджується
31 зі своїм суб'єктом першим способом [позитивно]. //

Для з'ясування другого закиду я знову розрізнюю більший засновок: коли немає жодного одиничного, яке було б універсальним, то я погоджуюсь, а коли [немає такого одиничного], яке можна було б усунути з одиничності, то я заперечую. Адже в кн. II ми згадували, що всі речі на підставі засад індивідуації, або залежно від того, що кожна одна природа відрізняється від іншої, подібної до себе, природи, є одиничними, проте ті самі речі є разом з тим і універсальними внаслідок єдності [їх] подібності або тієї самої розумової абстракції. На підтримку Арістотеля слід сказати, що коли він говорить, що вторинні субстанції означають якість [речі], то він тлумачить вторинні субстанції у такому розумінні, що замість назв речей застосовуються назви назв. Так слід розуміти, коли він говорить про назви «царство» і «республіка». Крім того, ми, звичайно, замість самих речей вживаємо їх переносні назви, як, наприклад, коли надаємо богові ім'я великого, то розуміємо під цим велич бога, а не самої назви.

Це доводить, що універсальне є не що інше, як одиничне, і не зашкодить висунути це протилежне розуміння проти Платона.

Розділ другий

СПРОСТОВУЮТЬСЯ ПОГЛЯДИ ПЛАТОНА

Хоч ми й довели, що універсальними є самі речі, а не лише слова, проте не можемо погодитись у цьому питанні з Платоном, бо він учив (як свідчить його учень Арістотель), що спільні природні властивості субстанцій, особливо специфічні, існують окремо від одиничних і за їх участю стають одиничними. Наша ж думка є такою, що ті самі природні властивості, які є одиничними, з певних міркувань є такими, як ми виклали у кн. II, розд. 3 і як ми скажемо далі. Ці судження суперечать платоновим у тому, що не відокремлюють універсальне від одиничного, як це робить Платон. Вони стверджуватимуться тими самими міркуваннями, якими спростовується думка Платона.

Спростовується ж вона такими міркуваннями: по-перше, якщо існує універсальна природа, відокремлена від одиничних, то вона одночасно є універсальною і неуніверсальною

Дж. Кардано (1501—1576)

Платон вважає, що вона лише універсальна. Але вона і неуніверсальна, оскільки являє собою якусь окрему річ і не існує в інших речах, і, звичайно, тим самим є іншою суттю, тому що відокремлена від інших. Тобто вона має ознаки, властиві окремій речі, і через це окреме відрізняється від загального, з яких перше є // спільним багатьом речам, а останнє має відношення лише до однієї єдиної речі. 31 зв.

По-друге, щоб не існувало в природі речей, воно неодмінно є одиничним і ніщо не може бути чисто універсальним. Отже, ідеї Платона або не існують, і тому є чистими вигадками, або якщо існують, то не є чистими універсаліями, а одиничними [речами]. З антецедентом я погоджуюсь, коли ніщо з того, що утворюється, не може бути чисто універсальним, бо коли щось утворюється завдяки якійсь певній причині й певній і визначеній дії, то й саме воно є неодмінно визначене й певне. У який же спосіб визначена дія матиме невизначений об'єкт, коли дії набувають свою відмінність і навіть визначення від об'єкта? Але все, що існує, є витвір бога, отже, що б не існувало, не може бути чисто універсальним, але має бути одиничним.

По-третє, якби, наприклад, людська природа була такою, як хотів Платон, то вона або була б властива Платону і Сократу, або не була б. Якби була, то була б відмінною від них і не спільною обом, але окремою. Далі, для них вона не може служити предикатом, якщо тільки предикат щодо смислу

повинен бути найбільш споріднений з тим, чому він слу-
жить предикатом і не складає їх суті, бо те, що є поза ними,
не може бути їх суттю. Хіба, дійсно, те, що є одночасно у
Платоні і Сократі, є однакове в обох чи відмінне? Якщо
однакове, то Платон і Сократ є не дві, а одна людина, бо
те, що окремо дорівнює третьому, рівне між собою. Якщо ж
воно подільне, то тим самим є подвійне, а не одне. Отже, не
універсальне, бо універсальне вимагає єдності, якщо ж універ-
сальне, то єдностей є не одна, а дві. Одна, бо універсальна,
дві, бо одна у Платонові, інша у Сократі. Крім того, якщо
вона є в них обох, то не знаходиться поза ними, що
ясніше дня.

По-четверте, судження «Платон є людина» є вірним, су-
дженням ж «Платон є ідея» — невірним, бо людина не є
ідеєю.

По-п'яте, яким чином люди набувають своїх природних
властивостей від такої природи, чи не через поділ її на частки?
Але у такому разі Платон і Сократ не є люди, але частини
людини, хай випадково і однорідні, або утворені через подіб-
ність і наслідування наче за зразком.

І знову я питаю: чи цей зразок однозначний чи багатознач-
ний, чи тотожній двом, бо має однаковий характер і назву з
річчю, зробленою шляхом уподібнення до цього зразка, подібно
до того, як дім будується за зразком іншого дому? Нетотож-
ній, бо різні властивості має виготовлена річ або річ, яка має
32 бути виготовлена до того, як дім будується // за зразком на-
мальованого дому або малюється шляхом наслідування
справжнього дому.

Отже, якщо Платон і Сократ запозичують свою природу
від платонівської природи, як від нетотожнього образу, то
виходить, що або це не людська природа, якщо Платон і Со-
крат є люди, або, якщо вона є людська, то ані Платон, ані
Сократ не є люди, тому що запозичують її від тотожнього зраз-
ка. Платон і Сократ нічим не відрізняються від цієї нереальної
людини у такій мірі, що або їх природи також є універсаль-
ними, або, якщо вони є одиничними, то ця ідея також є оди-
ничною. Вони відрізняються ще величиною, а саме тим, що
Платон був людиною заввишки три лікті, а Сократ — по-
творною людиною величезних розмірів. Ця думка настільки
безглузда, що найбільш серйозні автори, яких цитують коїм-
брійці («Вступ» Порфирія, питання 1, § 6), намагаються
захистити від цього Платона, наче від плями безчестя, і по-
вчають, що він не розумів під назвою ідей загальні субстан-
ції, відокремлені від одиничних, а образи речей, які існують
у божественному розумі, як це розумів також Сенека[7]
(лист. 66).

Проте, ця думка Платона чи будь-кого суперечить нашій про те, що універсальне і одиничне взагалі не може протиставлятись. Якщо у багатьох речей буде та сама спільна природа, то це призведе до двох абсурдів. По-перше, тому що одиничні речі, відмінні між собою, наприклад Платон і Сократ, є однаковими щодо реальної природи, яка зазнає багатьох суперечливих і протилежних впливів, бо є однаковою у різних місцях, такою самою вона починається в одному місці і закінчується в іншому. На це я відповідаю, розрізнюючи: коли відмінним між собою речам дійсно властива реальна тотожність, яка полягає у кількісній єдності, то я заперечую; але коли вона полягає у невластивій єдності, яка грунтується на формальній єдності чи подібності або абстракції, то я погоджуюсь.

Ми небезпідставно робили закид Платонові в тому, що він кількісну єдність встановлював у своєму універсальному. // 32 зв.
Якщо численні одиничні речі з чимсь ототожнювалися б, то кількісно вони дорівнювали б одне одному. Нам же незаслужено закидають подібне, бо ми відносимо до універсального єдність за подібністю чи точністю, заявляючи, що та сама природа властива багатьом. Ми стверджуємо не що інше, як те, що природа численних речей схожа і може охоплюватись одним поняттям з уваги на їх максимальну подібність і в цьому немає нічого суперечливого. Такий самий розподіл слід застосовувати також при розгляді другого абсурду.

Розділ третій

ЧИ МОЖЕ ЩОСЬ БУТИ АБО НАЗИВАТИСЬ УНІВЕРСАЛЬНИМ БЕЗ БУДЬ-ЯКОГО ВТРУЧАННЯ РОЗУМУ?

Коли ми говоримо, що речі є універсальними і, проте, не відокремлені від одиничних речей, то є потреба пояснити, яким чином універсальне, у той час як воно повинно бути одне, може перебувати у багатьох речах. Проте цей обов'язок ми виконали (кн. II, розд. 3) після того, як пояснили три єдності: кількісну, формальну й абстрактно-розумову [8]. Ми спочатку довели, що множинність ніяк не може сполучатись лише з двома останніми. Тут, звичайно, виникає питання, чи будь-яка з наведених єдностей є необхідною і достатньою для універсального, тобто чи достатня тільки абстрактно-розумова єдність, або чи необхідна і достатня формальна єдність. Те саме, що тут питається, можна передати іншими словами, а саме чи може без допомоги розуму щось називатись або бути

універсальним. Бо, якщо формальна єдність є достатньою, то на питання слід відповісти позитивно, бо вона є вищою аналогією природи, яка існує незалежно від розуму. Якщо формальна єдність недостатня і потрібна абстрактно-розумова єдність, то відповідати на поставлене питання слід негативно, бо ця єдність утворюється з допомогою розуму.

33 Таким є // питання, яке легко вирішити, коли пригадаєш, що було сказано раніше (кн. II, розд. 3) про універсальне у властивому розумінні й універсальне у невластивому розумінні. Ми сказали, що універсальне у властивому розумінні є те, що протилежне одиничним речам, хоча і не у всьому. Універсальне у невластивому розумінні є те, що не відрізняється від одиничних речей, але з різних міркувань зветься універсальним. Належність чи неналежність до універсального залежить від більш або менш притаманної єдності. Бо, якщо чомусь універсальному більш властива єдність, то його слід називати універсальним у більш властивому розумінні, універсальне ж у менш властивому розумінні є те, чому єдність є менш властива. З цього ми робимо висновок, що універсальне у менш властивому розумінні може називатись і в дійсності існувати незалежно від розуму, але універсальне у властивому розумінні не може бути і дійсно існувати без будь-якої діяльності розуму, інакше воно не може бути універсальним у зазначеному розумінні.

Перша частина твердження формулюється так: через те, що єдність універсального у менш властивому розумінні є лише формальною, вона є менш властивою єдністю, ніж абстрактно-розумова єдність. Бо більша єдність досягається сукупним сприйманням багатьох речей як цілості, ніж [розрізненим] сприйманням багатьох подібних між собою сутих. Формальна єдність існує в самих речах незалежно від розуму, отже, і так далі.

Друга частина доводиться так само легко, тому що більш властиве універсальне вимагає абстрактно-розумової єдності, яка є також більш властива єдність. Вона, навпаки, не може існувати незалежно від розуму, як очевидно само собою, отже, і так далі.

Менш властиве універсальне, звичайно, зветься у філософів *основне універсальне тому*, що найбільша подібність природи є неначе основою і причиною, щоб ті речі, які мають таку подібність, могли сприйматись в образі однієї. Менш властиве універсальне інакше зветься універсальним формальним.

* Проти першої частини не можна нічого заперечити, крім того, що казали номіналісти або Платон, і що ми вже спро-

• Закиди та їх спростування.

ствували. Проти другої частини можна дещо закинути і лише самим поділом формального і основного універсального вона буде спростована. Отже, деякі заперечують у такий спосіб. По-перше, позбавлені розумової діяльності люди належать до того ж виду або мають таку природу, що й тварини і рослини, отже, і так далі. Відповідай: Я розрізнюю консеквент, отже, визнаю, що при відсутності розумової діяльності існує основне універсальне, і заперечую, що за тих же умов існує формальне універсальне. По-друге, людська природа визначається як і не визначається як абстрактно пізнана, отже, є універсальною без допомоги розуму. Відповідай: щоб визначити її як рід або як основне, а не формальне універсальне, для цього досить, щоб щось було визначено за допомогою єдиного визначення як таке, що має подібну природу. // По- 33/36.
третє, отже, універсальне частково може існувати незалежно від розуму, бо вони є співвідносні. Відповідай: отже, це саме визнаю і щодо основного універсального і заперечую щодо формального. Універсальне також частково є співвідносним, якщо воно взяте як основне універсальне.

По-четверте, науки мають справу з природними універсаліями як такими, а не з тими, що пізнаються, отже, і так далі. Відповідай, що науки також не розглядають формальних універсалій, але лише взяті як основні, тобто мають справу з численними речами з огляду на те, що вони подібні між собою.

По-п'яте, універсальне є об'єкт розуму, отже, передує діяльності розуму. Відповідай: якщо мова йде про основне універсальне, то об'єкт тут ні до чого, якщо ж про формальне, то так само кажу, що воно передує будь-якій діяльності розуму, але не кожній. Бо подібні між собою природні речі можуть спочатку пізнаватись нечітко, і таким чином утвориться формальне універсальне. Пізнані у такий спосіб, вони можуть пізнаватись далі через інший акт мислення. Отже, до першого акту мислення воно не є універсальним і є таким лише перед другим актом, і універсальне є об'єкт другої, а не першої дії розуму.

Розділ четвертий

ЧИ НАЗВА УНІВЕРСАЛЬНОЇ РЕЧІ ЗАЛИШАЄТЬСЯ УНІВЕРСАЛЬНОЮ У ПОДВІЙНІЙ ПРЕДИКАЦІЇ?

Це питання стосується не стільки речі, як універсальної назви, і не тільки до звукової назви, а й до внутрішньої, яка є наче розумовим знаком [9], в який вміщується вся річ, щоб з'ясувати, в якому стані знаходиться поняття, що репрезентує загальну

природу, стверджуючи її про щось одне або чисто одиничне, чи [принаймні] менш універсальне. Коли предикат неспроможний стверджувати щось про цю [річ] у зрозумілій і стислій формі, зберігаючи при цьому її видові особливості, то він не буде універсальним. Якщо ж він може стверджувати, зберігаючи видові особливості, то, звичайно, буде універсальним предикатом.

У цьому питанні знаменитий латинський філософ, францисканець Скот[10] зайняв негативну позицію. Бо коли він цитує Порфирія (питання 9) та інші місця, то робить це за своїм звичаєм неясно: «У процесі предикації відношення відо-
* кремлюється від природи», тобто коли загальна природа, або її поняття служить предикатом нижчому видові, то вона вже не відноситься до всього, для чого вона є спільною, але пов'язується лише з тим, про що йдеться. На користь його думки є дві підстави.

Перша. Природі не властива універсальність, якщо вона
34 не визначена щодо всього // нижчого, але у предикації природа приписується лише тому, чому вона служить предикатом, отже, і так далі. Інакше предикат не буде тотожній суб'єктові, також, як і людська природа, яка і щодо Петра сприймається взагалі.

Друга. Тому що універсальність не відповідає природі лише в простому заступанні[11], коли вона виступає предикатом, то має місце не проста предикація, а персональна. Отже, ...й так далі.

** Проте, я уважаю, що попередня думка є правильною й доводиться у такий спосіб. Спочатку розум створює безпосереднє поняття людської природи, відокремлюючи її від усіх нижчих видів, потім формує інше поняття, наприклад про Петра. І хіба не можна, взявши дієслівну зв'язку, об'єднати і висловити два цих поняття: «Петро є людина»? У цьому поєднанні предикатом виступає природа, сприйнята взагалі, отже, й так далі.

По-друге. Якщо в предикації універсальне не залишається універсальним, то речення: «Петро є людина» матиме таке ж значення, як і інше: «Петро є ця людина». Але що це невірно, я доводжу так. Якби було правильним, що Петро є ця людина, то я міг би скористатись таким силогізмом: «Кожна розумна істота є людина. Петро є розумна істота. Отже, Петро є ця людина». Але цей силогізм хибний, бо коли він навіть був би істинним, то у меншому засновку предикат «людина» означатиме «ця людина», що явно недоречно: хіба кожна розумна істота є «ця людина»? Що за допомогою такого

* Заперечна думка Скота.

** Правильна думка.

силогізму повинно доводитись згадане судження, випливає ось з чого: тому що це судження «Петро є людина» найкраще підсилюється тим самим силогізмом. Звичайно, це судження «Петро є людина» для противників має те саме значення, що і інше «Петро є ця людина».

Тому міркування Скота небезпідставне, і на перше я кажу, що визначення є подвійним, а на друге, що воно внутрішнє. Воно міститься у тому ж понятті, що й універсальна природа, обмежує його і визначає як щось одиничне, як коли я кажу: «Петро є ця людина». У цьому судженні, у тому ж понятті, а саме, у предикаті «людина», навіть не беручи до уваги суб'єкт із займенником «цей», універсальна природа обмежується до одиничної. Він каже, що інше зовнішнє, яке виражене в єдиному понятті, що позначає універсальну природу, підпорядковується тому чи іншому одиничному. Отже, у предикації універсалій відсутнє перше визначення й є лише друге. *

На друге міркування, залишивши осторонь більший засновок (я його обминаю тому, що хтось може його небезпідставно заперечити й сказати, що навіть у персональному заступанні залишається універсальне значення, як колись філософував мій учитель) [12], розрізнюю менший висновок: заперечую, що він має персональне заступання в самому понятті предикату і погоджуюсь у тому розумінні, що розум співвідносить предикат із суб'єктом. //

Навіть подвійне заступання може розглядатись взагалі на тій же підставі, на якій ми тут розглянули обмеження, і одне з них, яке відбувається у тому ж понятті, в якому здобуває вираз універсальна природа, зветься внутрішнім. Інше ж, яке не міститься у понятті предиката, але виявляється з самого відношення предиката до суб'єкта, зветься зовнішнім. Отже, тут універсальне взяте першим способом має лише просте заступання, а взяте другим способом, має персональне заступання. Міркувати у такий спосіб і відійти від думки вчителя мене змусила трудність, яка зустрічалась у найпевнішому правилі силогічної форми, і не було засобу, щоб цю трудність подолати. Трудність ця така: якщо універсальне може мати місце в персональному заступанні, то або те правило, яке припускає три і не більше термінів у силогізмі і каже, що термін, подвоєний, коли він є один не лише за назвою чи за суттю, але інший навіть за заступанням,— є не вірним і зайвим, або цей силогізм, який є найкращим, слід уважати найгіршим: «Кожна розумна істота є людина, але Петро є розумна істота, отже, Петро є людина». Бо якщо цей силогізм правильний, згадане правило є зайвим, бо у більшому засновку «людина» також 34/зв.

* Закиди спростовуються

вживається у простому заступанні, у висновку ж той же предикат «людина» — в персональному заступанні. Тому якщо згадане правило є необхідне й найправильніше, як це є в дійсності, то силогізм цей буде софістичним, так само і термін «людина» мав би одне заступання у більшому засновку, інше — у висновку.

Тому слід прийняти зроблене нами раніше розрізнення, тоді відоме правило легко буде погоджуватись з таким силогізмом, бо предикат «людина» має те саме внутрішнє стосовно себе заступання, як у більшому засновку, так і у висновку, і цього досить, щоб він вважався за один термін. Проте, той самий предикат має зовнішнє заступання у більшому засновку, а інше — у висновку. Очевидно, у більшому засновку також відношення, яке існує між предикатом і суб'єктом, і при універсальному суб'єкті не обмежує самого предиката. Коли ж таке відношення розглядається у висновку, воно обмежує предикат до одиничного, але через те, що він має зовнішній термін, це не робить предикат подвійним. Цим, а не іншим розрізненням слід користуватись також для пояснення другого силогістичного правила, яке вчить, що середній термін повинен бути у розподільному заступанні лише в одному засновку. Якщо ж середній термін береться розподільно лише в одному судженні, а в іншому не розподільно, то питаю: — яким чином він може бути не відмінним, і яким чином це правило не буде суперечити правилові, яке забороняє різні терміни? Тому інші
35 застосування термінів настільки зрозумілі, // що у самому понятті терміну виражають якесь певне значення. Хоч зі змісту судження зрозуміло, як воно береться щодо форми і змісту у прямому і непрямому розумінні, то однак є судження до такої міри двозначні, що коли береться до уваги сам термін або поняття предмету, то зі змісту судження не можна збагнути його визначення і певності заступання, якщо не зробити виразного порівняння предикату із суб'єктом і не розглянути їх відношення. Таким є розподільне просте заступання, персональне і так далі. Заступання першого роду бажано називати внутрішніми, другого ж роду — зовнішніми.

Розділ п'ятий

СТАВИТЬСЯ ПИТАННЯ ПРО ВИЗНАЧЕННЯ РОДУ: ЧИ МОЖЕ РІД МАТИ ДОСКОНАЛЕ І ВІДПОВІДНЕ ВИЗНАЧЕННЯ?

Це питання не має великого значення, і я навіть його не торкався б, коли б не бачив деяких, які, спонукані сумнівом, намагаються в ньому розібратись, сприяючи цим з'ясуванню

інших питань, як фізичних, так найчастіше метафізичних, що відносяться до цієї проблеми. Бо коли визначення має складатись з роду і видової відмінності, то навіть у визначенні роду повинен бути рід. Але у який спосіб може існувати для роду цей інший рід? Якщо не буде жодного найуніверсальнішого роду, то він також матиме над собою рід, а цей у свою чергу буде підпорядкований іншому родові і так до нескінченності.

Проте я вважаю, що визначення роду Порфирієм є досконалим і відповідним справі, бо містить у собі все, що потрібне для визначення. Він ґрунтується на понятті роду, коли каже: «Рід є те універсальне, яке служить предикатом для багатьох речей; це слово «універсальне» є спільне також для роду, виду, видової відмінності і т. д. Воно [визначення] включає й видову відмінність, коли він каже: «[для багатьох речей], різних щодо виду». Бо саме завдяки тому, що рід служить предикатом для багатьох речей, різних щодо виду, він відрізняється від інших предикабілій. Нічого іншого для досконалого визначення не потрібно. *

Серед закидів, які висуваються проти цього визначення, основним є те, яке було підставою для вагань. Численні автори на словах у своїх пропозиціях висувають проти цього визначення чимало закидів, але на ділі кажуть те саме. Отже, на це я відповідаю: погоджуючись з більшим засновком, заперечую менший, беручи його розподільно. Очевидно, те, що коли існує інший рід для роду, то не може бути найуніверсальнішого роду. Розрізнюю: коли вищий рід по відношенню до нижчого роду належить до того самого розряду речей або понять, а це означає, // що не може існувати ніякого найуніверсальнішого роду, то я заперечую. І якщо рід належить до різних розрядів, то я погоджуюсь. Субстанція також, як і кількість, і якість, і всі інші предикаменти є найвищими і найзагальнішими родами, але проте, очевидно, мають над собою ще вищий рід, тобто *буття, річ* і т. д. Адже вони є найзагальнішими родами речей в такому чи іншому підпорядкуванні (ordo) сутностей. Це є рід всіх речей, взятих з боку їх найзагальнішої сутності. Бо іноді найвищий рід буде у реальному підпорядкуванні, але інший його рід буде в об'єктивному [суб'єктивному] бутті, залежно від того, яким його пізнають. Таким чином, в об'єктивному існуванні відображається рід самого буття: мислиме, предикабільне, предикат і так далі, тому що вони спільні не лише буттю, але й небуттю й фантастичному. ** 35/38.

Також у самому об'єктивному існуванні може бути якийсь найвищий рід, як він є в одній безпосередній дії розуму,

* Теза.

** Закиди спростовуються.

проте той самий рід матиме вище над собою інший рід у зворотній дії, подібно до того, як предикабільне у прямій дії є родом, проте над ним є вищий рік. Бо мислиме є спільним і предикабільному і непредикабільному, але вже у зворотній дії. І немає суперечності в тому, щоб найвищий рід в одному ряді був вищим родом в іншому ряді і особливо в мисленні, хоч би так іти до нескінченності. Бо рух уперед до нескінченності лише у самих речах, а найбільше у причинах речей вважається для філософів абсурдним. Але суперечить тому, щоб одне поняття я пізнавав завдяки іншому, а те, зі свого боку, завдяки ще іншому і так до нескінченності. Крім цього висувають переважно ще два заперечення: жодне універсальне не може служити предикатом повністю, а тільки частково, бо універсальне стосовно того, до чого виступає предикатом, є цілим і містить його у собі, а рід виступає предикатом цілком або частково. Отже, рід не є універсальне, тому що не може достатньою мірою визначитись через універсальне.

По-друге, рід не завжди виступає предикатом для [речей] різного виду. Бо якщо рід абстрагується завдяки предикації лише від одного виду, як, наприклад, істота від одного і єдиного виду людей, тоді істота не сприймається як щось спільне для багатьох [речей] різного виду, але лише як спільне людям, які відрізняються лише кількісно.

На перше відповідай, розрізняючи більший засновок: коли жодне універсальне не може бути предикатом повністю або завдяки частині метафізичної сутності, то я заперечую, а коли завдяки підпорядкованій частині, то я погоджуюсь. Розрізняючи менший засновок, я погоджуюсь, коли рід виступає предикатом завдяки метафізичній частині сутності і заперечую, коли завдяки підпорядкованій частині. Пояснення поділу дивись у кн. III, розд 7, де йдеться про універсальне ціле. По-друге, заперечую антецедент. Заперечую висновок твердження, тому що, очевидно, жива істота в цьому висновку не розглядається як щось спільне багатьом [речам] різного виду, і хоч у розумі тоді не пізнаватимуться інші види живих істот, проте, якщо тварина розглядається як щось загальне для виду людей, то вона визнається або може визнаватись спільним для більш численних істот, ніж людям, або, якщо вона так не розглядається, то не визнається за рід, і тому у дослідженні буде помилка. //

Розділ шостий

ПИТАННЯ ПРО ІНДИВІДУУМ: ЧИ МАЄ ІНДИВІДУУМ ЯКУСЬ ПІДСТАВУ, СПІЛЬНУ БАГАТЬОМ [РЕЧАМ], І ЧИ НЕ Є ВІН ЧИМОСЬ УНІВЕРСАЛЬНИМ, І ЯКИЙ ВІН ЩОДО НАЗВИ, А ТАКОЖ Й ЩОДО СУТІ?

Подібно до того як спільні природні основи звуться родами, якщо вони загальніші, або видами, якщо вони менш загальні, їх спільність відрізняється лише кількісно, так і їх природні основи, які обмежують їх до одиничних, звуться індивідуальними. З'ясовується питання про ті основи, які самі до деякої міри є спільні і навіть універсальні, для розв'язання якого спочатку слід розглянути різне вживання слова «індивідуум».

Вживання ж його є подвійним. По-перше, «індивідуум» означає саме одиничне як таке, що здатне підпорядковуватись видові, і визначається так: «Індивідуум є те, що підпорядковується видові».

По-друге, воно вживається у більш властивому йому розумінні, а саме заперечує можливість поділу на частини, звідки й походить його назва і визначення: «Індивідуум є те, що саме по собі не ділиться, але поділене завдяки останньому поділу, тобто завдяки числовому поділу». Іншими ж воно визначається так: «Індивідуум є те, властивості чого, разом взяті, не можуть підходити іншому», тобто природа, яка з уваги на подібність з іншою вважається однією і спільною для багатьох, а завдяки деяким особливостям і випадковим ознакам є одиничною й неподільною. Налічується 7 таких акциденцій, які містяться у цьому двовірші:

> Форма, фігура, місце, рід, назва, батьківщина, час
> За загальним законом єдине складають у нас.

Виклавши це, подаємо перше твердження.

Визначений у перший спосіб індивідуум не є універсальним реально або універсальним завдяки відчуттєвому пізнанню, або родом, але лише щодо назви або поняття. Він є утвореним завдяки логічному мисленню, тому що його види є такі, що нічим не відрізняються від своїх суб'єктів. Взагалі ж вони такі самі і відрізняються лише назвою або поняттям, утвореним завдяки логічному мисленню, бо воно має таких два види: єдиний суб'єкт, що не підлягає поділу, як Петро, або ця людина, і здатність того самого суб'єкту, або Петра, бо він *

* Теза перша.

наділений властивістю підпорядковуватись видові людини. Але ця ж здатність є сама людська природа у Петрові як в одиничному, яке підпорядковується собі самому як універсальному. У всякому разі ці види на ділі цілком збігаються і якимось чином відрізняються лише за допомогою розуму. Отже, дійсно індивідуум, який служить для них предикатом, не є універсальним, бо він не має реальної множинності, але лише виведену завдяки логічному мисленню, другу, тобто в рефлективному розумові. //

36 / 36 зв.

Бо в першій інтенції[13], в якій згадані види розрізняються, вони є другими завдяки цьому ж видові, а в другій вони завдяки йому ж зливаються щодо назви й є чимось одним.

Друге наше твердження полягає в тому, що індивідуум, взятим у другій інтенції, може називатись і «рід» і «універсальне» навіть відносно речі. Це доводиться тим, що він має таких два види: перший — неподільний індивідуум з необхідними якостями і другий — неподільний з акцидентальними якостями, які в дійсності розрізняються. Приклади першого виду такі: «це сміховинне», «це не камінь» та інші подібні, які реально ототожнюються з суб'єктом. Приклади другого виду є такі: «це біле», «це кругле» і інші, які є випадковими ознаками, відокремленими від суб'єкта, відокремлене ж від суб'єкта відрізняється також від того, що ототожнюється з суб'єктом.

Звідси я роблю висновок, що реальним універсальним зветься те, що хоч і має докладно виражену єдність, відображену у свідомості, проте має множинність у самих речах. Те ж, що є універсальним лише за назвою, і єдність і множинність має тільки в самій свідомості. Індивідуум, взятий у першому розумінні, має єдність і множинність у самій свідомості, індивідуум же, взятий у другому розумінні, має, як ми показали, множинність у самих речах.

Проти кожного з цих двох тверджень можуть бути висунуті такі два аргументи. Проти першого, можливо, заперечуватимеш так: бути підпорядкованим видові підходить багатьом, і Петро, також як і Павло, і Іван, і всі інші люди мають у собі те спільне, що підпорядковується видові. Отже, індивідуум є реальний рід. Відповідай, розрізнюючи антецедент: коли він походить багатьом омонімам, то я погоджуюсь і заперечую, що однозначно. Під ім'ям, здатним підпорядковуватись видові, мається на увазі не та сама властивість у Петра, що у Павла, тому що або позначається суб'єкт, але він є різний, або здатність до такого підпорядкування, але вона є тотожньою з суб'єктом і принаймні не може від нього відокремлюватись завдяки першій інтенції. Вона сама є відмінною в одному від тієї, що є в іншому. Під відмінністю я тут розумію неподібність, бо індивідуум, оскільки він є неподільним.

або одиничним, є неподібним до іншого індивідууму. Для того ж, щоб рід був реальним, слід знайти одну підставу в багатьох речах, підкреслюю одну не за кількістю, але лише формально, тобто вищу міру подібності.

Проти другого твердження заперечуватимеш так: якщо індивідуум є родом, то у індивідуума є інший індивідуум, і той самий індивідуум і є, і не є індивідуум. Є, тому що його так називають, і не є, тому що він є рід і може поділятись на свої види або індивідууми. // Отже, відповідай, розрізнюючи 37
антецедент: я визнаю, що те, що стверджується, є абсурдним, коли індивідуум взято у першому розумінні, але заперечую, що це випливає з нашого твердження, в якому йдеться про індивідуум не в першій, а у другій інтенції. Якщо ж береться у другій інтенції, то знову розрізнюю: якщо приймається неадекватний індивідуум лише на тій підставі, що він у собі неподільний, то знову визнаю, що те, що заперечується, є абсурд, але заперечую, що це випливає з нашого твердження. Також і у цьому розумінні взятий індивідуум визначає лише суб'єкт, і через те саме береться у другому розумінні. Якщо ж береться адекватний індивідуум, тобто в обох значеннях: і той, що є неподільним у собі, і той, що відокремлений від всього іншого, то погоджуюсь, що це можливо, але заперечую, що це абсурдно. Бо, подібно до того, як, кажучи про рід, вище ми сказали, що з іншої точки зору або в іншій послідовності може існувати рід для роду, так і індивідуум з іншої точки зору або в іншій послідовності може мати інші індивідууми, підставою яких є не сам індивідуум, але рід. Індивідуумом він зветься на підставі роду і виду, яким він підпорядкований.

Розділ сьомий

ПИТАННЮ ПРО РОЗРІЗНЕННЯ СТУПЕНІВ ПЕРЕДУЮТЬ ДЕЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ

Найголовніша суперечка між новітніми філософами точиться навколо розрізнення ступенів [14], які одні з них відносять до універсалій Порфирія, а мені здається, що їх місце між категоріями. Питання ставиться так: чи вищі і нижчі ступені, що містяться у тій самій категорії, у дійсності розрізняються як між собою, так і від своїх видових ознак у тій самій речі? Немає також сумніву, що вони розрізняються в різних речах. Істота, наприклад, лева самою сутністю відрізняється від розумної людини, тому що й лев є чимсь по відно-

шенню до людини. Але чи жива істота цієї ж людини відрізняється у ній же самій від розумної істоти, яка є її видовою ознакою, а остання від того, в чому людина живе, є тіло і субстанція, які є вищими ступенями людини. У цьому й полягає вся суперечність. Хоча це питання й належить до метафізики, але тому, що воно корисне для багатьох пояснень у філософії, звичайно розглядається у логіці. Проте, для того, щоб його розв'язати, слід раніше коротко сказати про розрізнення взагалі, а не про цей окремий вид, бо при його ступені, вже йшлося при викладі «Категорій» (кн. XX).

Отже, під першим розрізненням тут мається на увазі не
37/зв. розрізнення, або діалектичний поділ, // тобто розподільне судження, але та основа, за якою одне не є іншим і яка є нічим іншим, як запереченням тотожності одного з другим. Наприклад, кажуть, що Петро відрізняється від Павла, тому що Петро не є Павло або не є те саме, що Павло, бо один є Петро, інший — Павло. Тотожність є найвищою єдністю, яка полягає в кількості. Проте єдність тут слід розуміти не як зв'язок, але як взагалі ту саму кількісну сутність або цілу, або часткову. Звідси виходить, наприклад, що хоч частини людини об'єднуються одна з одною і мають між собою спільність, але не мають між собою такої єдності, бо одна частина є рука, а інша нога і так далі, і до того одна є сутність того, інша другого, лише частково або частини як частини. Тому для того, щоб сказати, що якісь з них відрізняються від іншої, не треба, щоб вони були відокремлені, але досить, щоб одне могло заперечуватись відносно іншого. Проте для того, щоб сказати, що якісь з них тотожні з іншою, не досить, щоб вони були спільними, але треба, щоб формально або безпосередньо можна було стверджувати одне щодо іншого. Безпосередньо ж одне стверджується про інше, коли одне, складає сутність іншого або властиве четвертому модусу і неодмінно виступає предикатом, як, наприклад, Петро є людина, є істота, може сміятись і так далі. Опосередковано ж одне служить предикатом для іншого, тому що не складає його сутності і не властиве четвертому модусові і не неодмінно виступає предикатом, як, наприклад, коли акциденції виступають предикатом для субстанції, то їх не виражають субстанціональним найменуванням, тому що вони не є їх сутностями чи властивостями, а їх виражають якимсь прикметниковим найменуванням. Так, наприклад, якщо у судженні «камінь є білий» перетворити прикметник на відповідний іменник, а саме: «білість», то не можна сказати «камінь є білість», але швидше «камінь має білість». Сенс тієї й іншої предикації такий: те, що служить предикатом суттєво або з необхідністю, те є конкретне метафізичне, тобто за формою не відрізняється від суб'єкта

такою мірою, що береться або конкретно або абстрактно і може бути предикатом до суб'єкту у називному відмінку, тому що є тотожнім зі суб'єктом.

Але те, що служить предикатом не необхідно, є конкретним фізичним або чимось логічним, що відрізняється за формою від суб'єкту. Тому, якщо береться абстрактно, не може безпосередньо бути предикатом для суб'єкту, бо не є тотожнім з ним.

Розрізнення пояснене тут в загальних рисах, має двояке значення: одне реальне, друге розумове. Розрізнення є реальним, коли окремі речі, якщо навіть ніхто про них не думає, мають щось відмінне між собою, або це не є іншим і інше не є цим, як тіло і душа. Розумове ж розрізнення має місце, коли щось одне в дійсності є те саме, але сприймається як подвійне або численне, тобто коли на якійсь підставі містить в собі дві або багато речей, які хоч у дійсності тотожні з нею і між собою, проте за допомогою нашого розуму одна з них може відокремлюватись від інших і може мислитись одна без зв'язку з іншими. Як, наприклад, мудрість і всемогутність божа, які по суті тотожні між собою і з богом, і в дійсності не розрізняються, проте розрізняються при розумовому розрізненні, коли я можу розглядати лише саму мудрість божу, не розглядаючи його всемогутності. // 38

Реальне розрізнення буває двояким — позитивним і негативним. Позитивним воно є не через те, що формально існує як щось позитивне, але тому, що обидва його терміни позитивні або обидві речі, які завдяки йому розрізняються, є справжніми речами, наприклад, тіло й душа. А негативним є те [розрізнення], яке має один термін позитивний, а другий — негативний, як звичайно речі розрізняються або від своїх заперечень, або від будь-яких інших не-речей, але справжніх сутніх розуму, як [розрізняються] світло від темряви, людина — від не-людини, зір від відсутності зору й так далі. Позитивне розрізнення зі свого боку звичайно ділять на два види: по-перше, реальне без обмеження й модальне; по-друге, на адекватне й [неадекватне]. Реальним без обмеження зветься таке розрізнення, яке існує між двома простими і абсолютними речами, як між Петром і Павлом. Модальне ж розрізнення — це те, яке має місце між якоюсь абсолютною річчю і модусом речі, як, наприклад, між Петром і його нерухомістю чи триванням, або між двома модусами. Що ж таке модус, пояснювати тут не місце. Адекватне розрізнення — це таке, терміни якого розрізняються між собою так, що в одному немає нічого, що є в іншому, і навпаки, як, наприклад, Петро і Павло, тіло й душа і так далі. Неадекватне ж — це те, один термін якого має щось спільне, проте, повторюю, й щось

відмінне від іншого. Таким чином розрізняються випадкове від суттєвого, ціле від частин, вся людина від своєї власної душі й так далі.

Але й розумове розрізнення буває двояким: одне називають розрізненням формального поняття, а інше — це розрізнення об'єктивного поняття [15].

Розрізнення формального поняття — це таке, яке не має під собою жодної підстави і довільно здійснюється інтелектом, наприклад, коли того самого Петра я сприймаю то як суб'єкт, то як предикат, якщо, наприклад, я утворюю ідентичне судження: «Петро є Петро». Розрізненням об'єктивного поняття зветься таке, завдяки якому, хоч і розрізняється будь-яка найпростіша в собі річ як поняття розуму, проте різноманітні поняття її мають в самій речі певну підставу, звичайно, або тому, що та ж сама річ може створювати різні наслідки й тому завдяки абстракції може сприйматись віднесеною до різних [речей], як, наприклад, ту ж саму суть бога стосовно судочинства називають справедливістю, а щодо прощення — милосердям; або тому, що вона має з різними речами різної природи певну узгодженість, і тому стосовно різної узгодженості [з ними] може сприйматись то з цією, то з іншою природою, абстрагуючись, тобто не думаючи про її відмінності, як, наприклад, Петра можна сприймати, враховуючи лише його людську природу, спільну для всіх людей, не думаючи нічого про його відмінності, завдяки яким він відрізняється від [усіх] інших [людей]. Далі, його ж можна сприймати лише як живу істоту, й лише щодо молодості його тілесної субстанції.

Такі поняття взагалі недосконалі, бо лише метафізично охоплюють частину суті [речі], або заплутано виражають ту саму суть лише з одного, а не зі всіх оглядів. А досконалі поняття, які називають ще інтуїтивними [16], й які охоплюють річ досконало й зі всіх боків, не можуть виражати такого розрізнення. Це [останнє] розрізнення називають ще віртуальним // тому, що хоч річ у собі й не розрізняється, проте
38/38. вона володіє такою властивістю (яку ми вже назвали підставою розрізнення), щоб її можна було сприймати інтелектом багатогранно.

Розділ восьмий

ВИКЛАДАЮТЬСЯ РІЗНІ ДУМКИ АВТОРІВ ПРО РОЗРІЗНЕННЯ СТУПЕНІВ

Після сказаного ми переходимо до розв'язання питання, чи метафізичні сутності або роди, види і видові відмінності у тій самій одиничній речі розрізняються між собою, і яким чином. Щодо цього, думки всіх погоджуються на тому, що вони не мають реальної відмінності. Поставлене у такий спосіб питання відразу було вирішене. Бо якщо тільки припускається двояке розрізнення: реальне і раціональне, то, як ми бачили, всі одностайно стверджують, що метафізичні ступені не можуть відрізнятись завдяки реальному розрізненню, і залишається, що можливе лише раціональне розрізнення, і воно є не одне, а різноманітне.

Існує дві відомі латинські філософські школи, одна з яких від ченця Скота отримала назву скотистів, інша зветься школою томістів [17], бо очолюється іншим ченцем, відомим доктором Фомою Аквінатом [18]. Крім з'ясованих у попередньому розділі розрізнень, вони письмово виклали й деякі інші нові, окремі з яких додали до метафізичних ступенів. Внаслідок цього, між філософами виникли нові суперечки з приводу того, чи знаходяться відмінності лише завдяки розумовому розрізненню, чи також за допомогою вказаних ступенів. Ці суперечки ведуться не стільки щодо розрізнення ступенів, як щодо відмінностей взагалі. Але розглянемо погляди тієї і іншої школи.

Отже, скотисти вважають, що крім реального і розумового розрізнення, річ має певне формальне розрізнення з природи. Воно існує в речах незалежно від розуму, проте не є реальним. Що вони хочуть довести цим вченням, я достовірно сказати не можу, хоч самі вони намагаються його пояснити так: вони кажуть, що формальне розрізнення має підставу в природі речі, коли два контрадикторні судження без допомоги розуму і в той час, як ніхто про це не думає, дійсно узгоджуються з одною й тою самою річчю або коли [дві] речі у дійсності тотожні між собою, але коли ніхто про неї [природу цих речей] не думає, хоч ця [річ] не є тією, а та — цією. Саме цього, визнаю, я сам рішуче не можу збагнути.

Проте, як би там не було, вони кажуть, що таке розрізнення існує між метафізичними ступенями. // Наприклад, вони вчать, що жива істота й раціональне у тій самій людині 39

розрізняються не лише за допомогою розуму, але навіть, якщо
ти нічого про них не думаєш, то одне з них не є іншим, жива
істота не є раціональною, і раціональна не є живою істотою,
в дійсності вони не тотожні.

Цю, я сказав би, дивну чи незвичайну думку намагаються
вони захищати у такий спосіб: по-перше, метафізичні ступені
мають різні визначення, але те, що має інше визначення,
неодмінно має й іншу природу. По-друге, серед цих ступенів
можуть зустрітись суперечливі, бо живе єство тієї самої
людини має спільні риси, наприклад, з волом; раціональне ж
єство тієї ж людини не має з волом нічого спільного. Але ці
контрадикторії не суперечать цьому взагалі: вони є різними
між собою. Коли про одну й ту ж річ не можна висловити
одночасно двох контрадикторних суджень, то між ступенями
немає узгодженості. Живе, наприклад, збігається з розумним,
коли вони обидва є частинами людського єства, але ж
вони <...> не можна пізнати і не пізнати. Отже, і самі

Так само, коли не можна пізнати і не пізнати. Отже, і самі
вони вбачають між ступенями щодо самої природи чи речі
якусь тонку різницю, яку вони звичайно називають не реаль-
ною, а об'єктивною, тому що вчать, що вона знаходиться в
самому об'єкті нашого пізнання і безперечно в ступенях. Для
такої думки, здається, є лише така підстава: або в самій речі
є певна причина, чому за допомогою нашого розуму розрізня-
ється живе єство від розумного, або цієї причини нема. Якщо
немає, то не може бути й розрізнення об'єктивного поняття,
яке, як ми вже зазначали, залежить саме від неї [самої речі],
бо свою підставу має в самих речах. І все таки жива істота
ще повинна розрізнятись від себе самої як від свого розум-
ного. Бо коли підстава для такого розрізнення є в самих
речах, то неможливо вказати на щось інше, крім якогось роз-
різнення, притаманного [самим] речам. Але ж воно не реаль-
не. Отже, залишається назвати його об'єктивним.

Інші філософи, а найбільше ті, які, за античною тради-
цією, називають себе перипатетиками, майже всі визнають,
що розрізнення ступенів має місце лише в розумі й ніколи
в дійсності, навіть найтонше й грунтовне розрізнення скоти-
стів, яке його автори називають формальним за природою
речі. // Перипатетики відкидають розрізнення томістів, але й
39 самі, виходячи з тієї ж основи, виявляють розбіжність у по-
36. глядах. Одні з них заявляють, що немає нічого такого важ-
ливого в речі, щоб воно було основою для розрізнення сту-
пенів проникливим розумом. Але все це залежить лише від
дії розуму, хоч це ж саме вони привикли заперечувати, але
іншими словами. Вони твердять також, що взагалі немає
жодного об'єктивного розрізнення, тобто й віртуального, бо

й його можна назвати об'єктивним, а властивість, яка робить річ можливою для розрізнення в інтелекті, є в самій речі й об'єкті. Ще інші [перипатетики] визнають це віртуальне розрізнення, відкидаючи лише томістське об'єктивне розрізнення. А тепер слід сказати, за ким з них підемо ми, коли погляди його будуть здаватися нам правильнішими.

Розділ дев'ятий

ВСТАНОВЛЮЄТЬСЯ ІСТИННИЙ ПОГЛЯД НА РОЗРІЗНЕННЯ СТУПЕНІВ І РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ПРОТИЛЕЖНІ АРГУМЕНТИ

Авторів [перипатетиків], яких ми щойно згадали в попередньому розділі, уважаємо найдостовірнішими поборниками істини. Поділяю їх погляди, згідно з якими в тій самій речі у різних метафізичних ступенях може бути лише розумове розрізнення; у самих же речах немає об'єктивного розрізнення, але таке, яке зветься потенціальним, і жодного іншого. Цей висновок я обгрунтовую так: не є правильним розрізненням ані скотистів, ані томістів, і неправильними є погляди тих, які відкидають потенціальне розрізнення. Отже, треба погодитись з нашою думкою. Логічний висновок є найкращим тоді, коли крім ось цієї [думки] і трьох інших, викладених вище, немає жодної іншої. Наша ж може бути істинною тільки тоді, коли її можна буде довести, відкидаючи інші. Так само підтверджуються виключальні судження, і немає питання, чи, наприклад, жива істота і розумна істота розрізняються завдяки розумові. У цьому ж ніхто не сумнівається, лише виникає питання, чи треба говорити, що вони розрізняються, тільки в самому лише розумі, чи крім розумового розрізнення треба допустити ще якесь інше. Таким чином, підтверджую антецедент, відкидаючи ті три окремі судження, які ми не підтвердили. І розрізнення, видумане скотистами, є просто неможливим і суперечливим, бо й стверджує, й заперечує те саме. // Але хоча скотисти не визнають реальної відмінності 40
між метафізичними ступенями, проте визнають формальну [відмінність] на підставі природи речі, отже, те саме заперечують і стверджують. Бо й та, й інша відмінність, як реальна, так і формальна, існує тільки на підставі природи речі. Хіба що назва реальної відмінності ясніша, в той час як формальна відмінність на підставі природи речі певною мірою є неясний вислів. Що ці назви відрізняються лише самими словами, а на ділі цілком відповідають одна одній, я доводжу так. Відрізнятись без втручання розуму означає

відрізнятись реально. Але, як визначають самі скотисти, відрізнятись формально на підставі природи речі — означає відрізнятись без допомоги розуму. Отже, їх відмінність нічим не відрізняється від реальної. І коли вони заперечують першу відмінність і стверджують другу, то заперечують і стверджують одне й те саме. Вже цього єдиного доведення досить для спростування вчення скотистів.

Тому я залишаю на опрацювання і студії інших решту численних доведень, які можуть бути ясні самі собою.

Думка томістів також повинна спростовуватись тими ж самими засобами. Вона відрізняється від поглядів скотистів самими словами і по суті є тотожною з їх думкою. І що б не казали про різницю між ними, вона, звичайно, має той самий недолік, бо в самому об'єкті є певне розрізнення, або, як кажуть, прецизія. Так, наприклад, поки я зауважую живе єство людини і не зауважую раціонального, то лише живе єство є насправді об'єктом, а раціональне по суті, не є об'єктом такого пізнання, і це розрізнення збігатиметься з реальним. І тому, коли його автори відкидають реальну відмінність і приймають цю, то вони суперечать собі такою ж мірою, як скотисти.

Третю думку тих [перипатетиків], які визнають лише раціональну відмінність між метафізичними ступенями, проте не хочуть визнати жодної об'єктивної відмінності, не тільки у розумінні томістів (що справді правильно), але й у будь-якому іншому можливому розумінні, я спростовую так. Розрізнення об'єктивного поняття має місце лише там, де є віртуальне розрізнення. Як видно з самого його визначення, воно тим відрізняється від розрізнення формального поняття, що останнє не має жодної підстави у речах, перше ж має. І підстава ця інакше зветься здатністю розрізнення. Але серед метафізичних ступенів є розрізнення об'єктивного поняття, бо в
40/3в. противному разі // живе відрізнялось би від розумного не більше, ніж жива істота відрізняється від себе самої. Отже, й так далі. А їхнє віртуальне розрізнення, яке інакше називають зовнішнім об'єктивним розрізненням, є не стільки розрізненням, як можливістю для того, щоб річ могла розрізнятись інтелектом. Його називають зовнішнім об'єктивним розрізненням тому, що завдяки йому річ розрізняється, звичайно, не сама в собі, але поза нею лише в самому розумі. А в собі вона має лише основу, або підставу, або здатність для чергового розрізнення об'єктивного поняття. Отже, наша думка доведена. Залишилось ще з'ясувати підстави противників, якими вони прагнуть підсилити свої думки.

Тому аргументи скотистів ми заперечуємо так. По-перше, кажемо, що різну природу має те, що має різні адекватні

визначення, а не те, що також має різні неадекватні визначення. Визначити ж лише живу істоту, звичайно, означає визначити, наприклад, людину, але не повним і не адекватним визначенням, тому що так визначається тільки одна сторона її сутності. Те саме кажи і про визначення «розумного», тому що тварина і розумне не є фізичними частинами, але лише метафізичними, тобто в речі міститься одна і проста сутність, і тільки нашим розумом встановлюються начебто дві частини. Тому визначення однієї є також визначенням іншої, але одне пояснюється ясно, інше викладено неясно, через те [це визначення] неадекватне, хоч відноситься до тієї самої речі. Або також розрізнюй це таким чином: визнай, що те, яке має різні визначення, має й різну фізичну або метафізичну природу, але заперечуй, що завжди — фізичну. Потім, лишивши осторонь менший засновок, розподіли консеквент, коли жива істота і розумна мають різну природу метафізичну, то погодься, а коли — фізичну, то заперечуй. Звичайно, оскільки вони визначаються не за їх природним характером, а за точним відношенням одного до іншого, то й різняться лише через відношення. Бо якщо вони сприймаються реально й такими, якими вони є в собі, то, жива істота, наприклад, у некомплектній людині, у мисленні (ratiocinandi), визначатиметься так, що вона буде основою відчування і в той же час основою мислення. На друге ми відповідаємо: контрадикторні твердження, тобто, що вона є подібною до вола й не подібною до вола, верифікуються як щодо живої істоти, // так і щодо розумної істоти тієї самої людини, але у різних відношеннях. Звичайно, коли ми кажемо, що жива істота людини подібна до вола, то ми стверджуємо, що людина, оскільки вона є основою відчуттів, в цьому лише відношенні не відрізняється від вола. Коли ж ми кажемо, що розумна істота людини не подібна до вола, то хочемо сказати, що та сама людина, оскільки вона є основою мислення, відрізняється від вола. В цьому відсутня будь-яка суперечність. Звичайно, та сама жива істота людини, реально взята у настільки різному відношенні, може уважатися і подібною і неподібною до вола, так само, як щось уважається подібним чи неподібним до іншого: подібним формою тіла, неподібним розумом чи звичаями тощо. Отже, контрадикторні твердження щодо того самого і у тому самому відношенні чи розумінні не можуть бути одночасно істинним інакше, ніж у різному відношенні. 41

По-третє, приймаємо весь силогізм скотистів, який не спростовує ані нашої думки, ані не підсилює їхню, бо між живою істотою і розумною є зв'язок і є розбіжність. Але виникає *

* Закиди скотистів спростовуються.

питання, якою ж є ця розбіжність, чи лише у розумі, чи, крім того, якась інша? Ми приймаємо тільки відмінність раціональну, яка існує і між метафізичними ступенями. Навіть фізичні ступені, коли вони поєднуються, не можуть зватись фізичними частинами, але як і метафізичні частини, сприймаються розумом і лише метафізично порівнюються і розрізняються. Звідси аргумент скотистів, настільки далекий від того, щоб похитнути наш висновок; він ще навіть більше його підсилює і спростовує протилежне.

На питання томістів ми відповідаємо коротко. Підстава того, чому, наприклад, жива істота відрізняється від розумної розумом, закладена у дійсності. Але ця підстава не є якоюсь внутрішньою об'єктивною відмінністю речі, але якістю тієї самої речі, яка перебуває у стані різних і різноманітних дій або сама знаходиться у певному відношенні до різних дій. Вона зветься відмінністю, проте не формальною, а потенціальною, тобто не є відмінністю, але здатністю чи якістю відрізнення.

Відносно того, що кажуть, що бути одночасно живою істотою і розумною є суперечність, бо, пізнаючи одне, ми пізнаємо й інше, то це значить, що слід висловлюватись з різних точок зору. Звичайно, я пізнаю і ту, і не ту саму живу істоту. Пізнаю, якщо розглядаю лише як основу відчуття; не пізнаю, якщо розглядаю як основу мислення. Але саме це
41 *слово «пізнаю»* повинно розрізнятись: // якщо «пізнаю» береть-
36. ся у розумінні «осягаю розумом», то кожного разу, коли пізнаю живу істоту, завжди пізнаю й розумну. Якщо ж береться воно у розумінні «я ясно уявляю собі в своєму розумі», то справедливим буде те, коли я пізнаю лише живу істоту, не пізнаю розумну, але це відбувається не за рахунок речі, але цілком за рахунок розуму. Адже об'єктом мислення є вся річ, але в тому чи іншому розумінні, розглядається у різних відношеннях або розглядається такою і не розглядається з іншого боку, коли, звичайно, я залишаю його осторонь. Подібно до того, як коли я їм плід, то об'єктом цього процесу є весь плід, хоч він сприймається через смак, і навіть можна сказати, що куштують смачне і не куштують кругле, червоне, чи пахуче, хоч в іншому відношенні, у прямому значенні, тобто, куштують і смачне, і кругле, і червоне, і пахуче.

Крім того, зверни увагу, що проти томістів, так і проти скотистів можна висувати взагалі всі їх власні аргументи, наполягаючи на реальному розрізненні, якого самі вони також не визнають. Бо на підставі тих самих їх закидів, якщо вони мають якусь силу, може доводитись відмінність не лише реальна, але й формальна на підставі природи речі, чи внутрішня об'єктивна. І що б вони не відповідали про реальну

відмінність, те саме ми казатимемо про формальну, засновану на природі речі, і про внутрішню об'єктивну відмінність.

Стосовно третьої думки, то що б її автори не закидали нам проти потенціальної чи зовнішньої об'єктивної відмінності, все те ми вирішимо, або заперечуючи, або розподіляючи, переважно шляхом розрізнення внутрішньої об'єктивної і зовнішньої об'єктивної відмінності. Бо, очевидно, те, що ми самі заперечуємо томістам щодо внутрішньої об'єктивної відмінності, те саме вони можуть заперечувати нам проти зовнішньої об'єктивної. Проте, це будуть даремні зусилля, тому що зовнішня об'єктивна відмінність нічого не розрізняє, а лише вказує на якість чи ознаку речі, за якою річ може розрізнятись у мисленні. У всякому разі сама вона не є реальною відмінністю і не буде аргументом проти нас. Проте ми заперечуємо лише потенціальну реальну відмінність, або припускаємо зовнішню об'єктивну. // 42

Книжка восьма

РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ПИТАННЯ, ЯКІ ВІДНОСЯТЬСЯ ДО ДРУГОЇ І ТРЕТЬОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Лишається ще спростувати дещо, що, звичайно, досліджується і обговорюється у зв'язку з другою і третьою операціями розуму. Через те, що ці питання не дуже численні, ми їх усі охопимо в цій останній книжечці. Розглядаючи питання про судження, дехто ставить під сумнів істинність деяких суджень, а також виникають інші суперечки щодо істини. Головним чином дискутують про те, чи два контрадикторні судження, які щось повідомляють про майбутнє[1], обидва надійні так, що одне з них є цілком істинне, а інше цілком хибне.

З приводу цього питання ми вже висловлювались (кн. III, розд. 4), проте виникає ще питання, чи можна те саме судження перетворити з істинного на хибне і з хибного на істинне. Крім того, чи може бути те саме судження одночасно істинним і хибним. Ось така дискусія ведеться про судження.

З точки зору третьої операції розуму, коли всі піклуються про правильність логічного виведення, передусім можна запитати: чи настільки тісний і непорушний зв'язок логічного виведення з антецедентом, що, погоджуючись з антецедентом,— ти неодмінно змушений визнати і консеквент? Далі, щодо вказівного й топічного силогізмів, оскільки вважається, що один з них прирівнюється до знання, інший — до гадки, виникає питання, чи не одне і те ж свідчення про ту саму річ може бути одночасно і знанням, і гадкою? І, нарешті, у зв'язку з софістичним і псевдографічним[2] силогізмами, ми можемо поставити нове питання, якого не почуєш серед філософів і яке ми, звичайно, небезпідставно викладаємо далі [а саме:] чи може доброякісний силогізм укладатись всупереч істині? Все це з наступних шести розділів легко буде зрозуміти, а вони такі:

РОЗДІЛИ ВОСЬМОЇ КНИЖКИ:

42/3в. І. Пропонується питання, яке з двох контрадикторних суджень, що відносяться до майбутнього, є певно і визначено істинним, коли одне з них цілком істинне, інше цілком хибне і одночасно пояснюється дещо, наперед відоме. //

II. Контрадикторні судження, які також стосуються до майбутнього, визначені як істинні, при чому одне з них цілком істинне, інше цілком хибне, і протилежні аргументи не мають сили.

III. Розв'язуються два питання: 1) чи може істинне судження перетворитись на хибне? 2) чи може одне й те саме судження одночасно бути істинним і хибним?

IV. Чи є достовірним логічний висновок, якщо антецедент так зв'язаний з консеквентом, що коли погоджуєшся з антецедентом, неодмінно треба погодитись і з консеквентом?

V. Чи може та/ сама думка бути знанням і гадкою?

VI. Чи можна побудувати правильний силогізм всупереч істині?

Розділ перший

ПРОПОНУЄТЬСЯ ПИТАННЯ, ЯКЕ З ДВОХ КОНТРАДИКТОРНИХ СУДЖЕНЬ, ЩО ВІДНОСЯТЬСЯ ДО МАЙБУТНЬОГО, Є ПЕВНО І ВИЗНАЧЕНО ІСТИННИМ, КОЛИ ОДНЕ З НИХ ЦІЛКОМ ІСТИННЕ, ІНШЕ ЦІЛКОМ ХИБНЕ, І ОДНОЧАСНО ПОЯСНЮЄТЬСЯ ДЕЩО, НАПЕРЕД ВІДОМЕ

Це питання поставив сам Арістотель і, звичайно, сам його з'ясував (у трактаті «Про тлумачення», розд. 8). Постановка ж питання подібна тому, як діалектики пояснюють властивості природи протиставних суджень. Звичайно, обидва контрарні судження, на їх думку, не можуть бути істинними, але обидва одночасно можуть бути хибними. Ті ж, які вони називають субконтрарними, перебувають у протилежному відношенні і обидва можуть бути істинними, але не можуть бути обидва хибними. Про ті ж, які звуться підпорядкованими, вони твердять, що іноді вони можуть бути одночасно істинними, а іноді обидва хибними. Тому терміни цих протилежних суджень не виключають один одного як рід. І хоч, здебільшого, вони суперечать одне одному, проте нерідко і узгоджуються між собою.

Четвертий рід протиставлення — це контрадикторні судження, вони у такій мірі протилежні і непримиримі між собою, // 43 що, як вчать Арістотель і діалектики, взагалі ніколи неспроможні узгоджуватись ні в істинності, ні у хибності, але якщо одне з них істинне, інше неодмінно повинно бути хибним, і що до того ж все це правильно.

А втім, сам Арістотель, з'ясувавши вчення про протиставні судження, у викладеному місці ставить питання, чи справедливе це вчення стосовно всіх суджень взагалі. Чи неминуче, коли йдеться про контрадикторні судження, які повідомляють про будь-яку матерію і будь-який час, щоб одне з них було цілком істинне, інше — цілком хибне? Щодо необхідної матерії, то він не вагався, що це саме так, про який би час не йшла мова. Такої ж думки він був і щодо випадкової матерії, але лише, якщо судження стосувалось сучасного або минулого. Щодо них, як відомо Арістотелю, а також сучасним філософам, немає будь-яких заперечень. Як же слід міркувати тоді, коли будуть два контрадикторних судження, матерія яких є випадковою, що повідомляють про щось майбутнє і обидва є одиничними, як наприклад, такі: «Завтра Петро грішитиме» — «Завтра Петро не грішитиме»? Хіба вже тепер одне якесь з цих суджень є напевно істинним, а інше напевно хибним? Чи, може, жодне з них не є напевно істинним або напевно хибним? Очевидно, що Арістотель у тому ж місці захищає негативну точку зору. Як би там не стояло питання стосовно його думки, раніше ми повинні дещо пояснити, що необхідно знати для вирішення проблеми.

1. Тому, по-перше, зверни увагу, що одне відбувається необхідно, інше — випадково. Необхідно відбувається те, що через припущення якоїсь фізичної чи метафізичної причини не може існувати або не бути таким, як стверджувалось. Наприклад, якщо завтра зійде сонце, то неодмінно буде день. Якщо твердять, що народиться людина, то необхідно буде живою істотою. Випадково ж, кажуть, відбувається те, що навіть з припущення своєї причини може бути або не бути. Наприклад, припустивши, що завтра Петро житиме, і його спокушатимуть, то дотепер його гріх [реально] взагалі не мав місця. Але можливо, що він матиме місце, а можливо й не матиме, отже, може бути, й не бути. Тому випадковою майбутньою зветься якась річ або дія, якої зараз нема, причому байдуже, чи буде вона, чи не буде, як завтрашній гріх Петра.

2. Ми кажемо, що випадково майбутньою є річ або дія

43/зв. тому, що саме з випадковості // дії походить випадковість самої речі. Якщо навіть причина може щось робити або не робити, то і наслідок її може відбуватись або не відбуватись. Проте, через те, що ця випадковість і індиферентність може розглядатись або з точки зору існування речі, або з точки зору дії причини, тому ми кажемо: річ або дія. І перша індиферентність зветься індиферентністю в існуванні.

Друга індиферентність відноситься до дії. Перша й друга є індиферентністю майбутнього. Судження про таке майбутнє звуться судженнями про випадкове майбутнє.

3. Ця випадковість чи індиферентність залежить не від чого іншого, як від довільних причин, бога, ангелів, людей. Коли ж свобода довільної причини полягає в тому, що те саме може відбуватись і не відбуватись, то її дія, а також річ, що виникла завдяки дії, зветься випадковою. Тобто вона є такою, що може не бути, якщо так здається з уваги на саму причину, звідки навіть весь цей всесвіт з точки зору бога є випадковим. Лише єдиний бог є настільки необхідний, що не залежить від будь-якої іншої причини і не може не існувати, хоч сам того схотів би. Необхідна ж причина діє неначе так, що не може не діяти, якщо її якість не заперечується з будь-якого боку, чи то дії, наслідку, чи протидії, але вона зветься необхідною, тому що існує, не так, що могла б не існувати.

4. Крім того, слід знати, що буває абсолютна випадковість, а не випадковість через заступання певної причини, чи умови. Так, наприклад, рух руки буде абсолютно можливим, якщо його причиною є ніщо інше, як моє бажання або певна умова. І якщо рух руки матиме місце, то так, що його могло б й не бути.

Проте, якщо якась інша, незалежна від мене причина, чи умова, висунута мною, чи така, що походить зовні, буде такою, що рука може рухатись або не може не рухатись, тоді рух руки не буде випадковим. Коли, наприклад, хтось рухатиме мою руку, або якщо я сам схочу писати, то неможливо, щоб, коли я беру чи пишу, рука не рухалась. Отже, рух руки є абсолютно випадковим, коли залежить від довільної причини. Необхідним він є через заступання, бо, коли висунуто якісь причини, чи умови, він не може не відбуватись. Тому необхідним є не лише те, що залежить від всіляких необхідних причин, але й те, що залежить від довільних причин, але при умові, що самі довільні причини саме довільно щось припускають так, що, припустивши одне, не може не бути іншого. Тому буває дивно, коли хтось каже, що хоче вбити людину, не відокремивши при цьому душі від тіла. Бо вбивство, звичайно є випадковим, відокремлення ж душі від тіла, викликане цим вбивством, // є цілком необхідним. 44

Але деякі речі бувають випадковими і абсолютно і відносно, а саме ті, до яких поставлено умову, що вони можуть і не можуть бути, і залежать виключно від довільної причини, або коли подібна умова взагалі не має до них ніякого відношення, як, наприклад, коли ти сказав би: якщо індійський цар спав би, то перський цар не спатиме. Або коли умова передбачає те, виконання чого не є необхідним. Як, наприклад, коли кажуть, що Павло порадить Петрові вбити ворога, то Петро зробить це не неодмінно, хоч порада і обумовлює цю дію, проте і після поради це може не статись.

5. Але слід мати на увазі й те, що, хоч я сказав, що будь-яка випадковість залежить від довільності причини, проте випадковість і довільність є різні речі. Щоб краще зрозуміти цю різницю, треба знати, що довільне може розглядатись подвійно: як активне і як пасивне. Довільно активним є те, що стосовно своїх наслідків діє вільно, як наприклад, бог, людина і таке інше. Довільно пасивним є те, що від довільного активного або від довільної причини довільно походить. Як, наприклад, коли ми звемо гріх або чесноту довільною, і в тому і в іншому випадку «довільний» не значить «випадковий». Звичайно, що й довільне активне не є те саме, що випадкове, ясно на прикладі самого бога, який вільний у своїх діях, але ні в якому разі не є випадковим. Також і довільним пасивним зветься не тільки те випадкове, що безпосередньо випливає з чисто довільної причини. Так називається й все необхідне, що залежить від довільної причини, але не безпосередньо. Воно відбувається завдяки якимось іншим причинам або умовам, котрі необхідно його припускають, проте як вільно породженого довільною причиною і тому вони звуться довільними щодо довільних причин. Якщо хтось з доброї волі вип'є отруту, кажуть, що смерть його була добровільною, хоч я твердж
жу, що вона не могла не бути зумовлена питтям отрути.

6. Отже, судження про випадкове майбутнє можуть бути або абсолютними, як наприклад: «Завтра Петро грішитиме», або умовними. Але ці останні знову або умовні, тобто такі, які з необхідністю дадуть наслідок після того, як буде до них поставлено умову, як, наприклад: «Якщо Петро вб'є Павла, то душа Павла відокремиться від його тіла», або такі, які, після того як буде до них поставлено умову, можуть дати і не дати наслідок, як наприклад: «Якщо Петра завтра спокушатимуть, то він грішитиме». Тут мова йде не про ці проміжні судження, бо їх майбутнє навіть не є випадковим, хоч умова в них випадкова, але йдеться лише про перші й другі
44 судження. // <…> що роблять вони не даремно; також від-
38. верто пояснює свою думку, яку схвалюють багато людей, Арістотель (трактат «Про тлумачення», розд. 8). Проте це слід доводити не так боязко, як ми думаємо про щось священне, а відхилятись від думки Арістотеля, чи самому йому докоряти за хибність, коли якийсь світлий розум переконає, що Арістотель помилився.

Тому наша думка зводиться до того, що контрадикторні судження, котрі відносяться до випадкового майбутнього, чи то абсолютні, чи то обумовлені, є або істинні чи хибні такою мірою, в якій це визначається. Тобто одне з них цілком істинне, інше — цілком хибне, хоч нам і невідомо, яке з них істинне, а яке ні. Ми доводимо це так.

По-перше, судження, яке відповідає своєму об'єктові, є напевне істинне, те ж, яке не відповідає об'єктові, напевне є хибне. Але одне з двох контрадикторних суджень, що відносяться до можливого майбутнього, відповідає об'єктові, інше не відповідає. Отже, більший засновок складається з визначення істини, менший же засновок доводиться, наприклад, за допомогою таких суджень: «Петро грішитиме», «Петро не грішитиме», де об'єктом є гріх Петра. В одному говориться, що цей гріх матиме місце, в іншому, що не матиме. Проте, гріх цей може бути й не бути, або не бути й не не бути. Якщо судження буде стверджувальним і повідомлятиме про майбутнє, то воно є відповідним об'єкту. Якщо судження не відповідатиме об'єкту, то йому відповідатиме заперечне судження.

По-друге, я наполягаю на цьому у такий спосіб. Стверджувальне судження про майбутнє неодмінно є істинним не тому що майбутнє обов'язково буде, // але тому, що воно буде. Бо 45
не внаслідок того, що «*x*» буде необхідно істинним судженням, воно стає істинним, але воно [буде] необхідно істинним, [коли «*x*» вже] є.

Так що істинність залежатиме від самого майбуття, а необхідність істинності залежить від неодмінності прийдешнього. Отже, для правильності судження, що стосується можливого майбутнього, досить того, що річ, про яку воно стверджує, що вона має бути, буде. Бо тому, що ця річ буде не з необхідності, а можливо, перешкоджає лише те, що це судження не називатиметься безперечно істинним. Коли ж воно дійсно зветься істинним, то цьому ніщо не перешкоджає. Навпаки, та сама підстава робить завжди істинним судження про майбутнє, і, звичайно ж, майбуття речі. Якщо річ буде, то стверджувальне судження є істинним, якщо не буде, тоді заперечне судження є істинним і хибним — стверджувальне.

По-третє, контрадикторні судження, що відносяться до випадкового майбутнього, не є обов'язково істинними чи хибними, і тому вони не є навіть контрадикторними. Про них можна також сказати, що жодне з них не є визначено істинним, жодне не є хибним. Звичайно, сказати це — значить іншими словами викласти думку противників: контрадикторні [судження] є одночасно істинними або хибними, або не істинними, або не хибними, отже, і так далі. В цьому доказі зробиш такий четвертий висновок.

По-четверте, у світі не може бути нічого, що не було б ані істинним, ані хибним, коли вони негативно протиставляються. Одне й те саме означатиме говорити істинне й хибне, що й істинне і не істинне. Отже, жодні судження не можуть бути істинні і хибні, тим більше ті, в яких йдеться про випад-

кове майбутнє. Якщо хтось сказав би, що не може бути
чогось, що не було б ні істинне, ні хибне, проте може бути, що
воно буває ані визначено істинним, ані визначено хибним, то
він взагалі нічого нового не скаже. Бо, питаю, чим іншим є
ця визначеність істинності, як не сама існуюча в дійсності
істинність, або питаю, що значить бути визначено істинним, як
не бути істинним у собі і в дійсності? Отже, я кажу навпаки:
не може бути нічого, що не було б у собі істинним або хибним,
чи не істинним, через те, що вони між собою негативно проти-
ставляються. По-п'яте, бог пізнає річ, якій судження відмов-
лятиме в тому, що вона колись буде або не буде. Отже, він
пізнає, що одне з контрадикторних суджень є істинним, ін-
ше — хибним. Таким чином, з волі божої, одне з них є істинне,
а інше — хибне. Отже, і в собі одне судження є визначено
істинне, інше // — визначено хибне. Бо коли, звичайно, з волі
божої, вони не були б істинними, або хибними самі в собі й,
нарешті, були б не такими, тоді пізнання боже не було б
істинним і вказувало б, що те одне з суджень є визначено
істинним, яке в собі не є визначено істинним. Моя мова є істин-
ною не тому, що бог пізнав, що вона є істинною, але тому бог
збагнув, що вона істинна, що вона є істинною сама в собі.
Розглянемо тепер суперечні думки Арістотеля й інших авторів,
розв'язання яких ще більше ствердить нашу думку.

Отже, по-перше, вони роблять закид, що те, що є визначе-
но істинним, необхідно є істинним, але судження, що відно-
сяться до майбутнього, не є неминуче необхідними. Отже,
більший засновок доводиться так: те, що є визначено істин-
ним, є неодмінно істинним, тобто у всякому разі не може не
бути істинним, або бути хибним, тобто у всякому разі є необ-
хідно істинним, отже, і так далі. Заперечуючи більший засно-
вок, відповідай: я розрізнюю більший засновок цього твердження,
коли те, що є визначено істинним, є неодмінно істин-
ним. Зробивши припущення, що так воно і є, погоджуюсь.
Але коли не висувається жодної гіпотези, то я абсолютно
заперечую. У такий же спосіб розрізняю менший засновок і
заперечую логічне випливання.

Неодмінно істинне може прийматися у двоякому розумінні:
по-перше, без будь-якої гіпотези, без припущення існування,
наприклад, [судження], що людина є розумною істотою, є
таким істинним, що ніколи не буває хибним і бути не може,
навіть коли нічого не припускати про існування людини, цілком
абстрагувавшись від неї. По-друге, з гіпотезою або засту-
панням існування, як наприклад, судження «Петро вже зрік-
ся Христа» не може бути хибним, якщо він зрікся, проте це
не абсолютно істинне, а лише з уваги на припущення, що він

* Закиди спростовуються.

зрікся. Бо ж те, що сталося, не може бути нездійсненим. Проте й може бути, коли говорять, що він цілковито не зрікався. Тому те, що є визначено істинним, звичайно, є неодмінно істинним. Вже є істинним, але одне абсолютно й необхідно, інше лише гіпотетично.

Необхідно абсолютне є необхідно істинним, необхідно істинне гіпотетично не є істинним необхідно. Інакше взагалі не було б нічого, що не було б необхідно істинним, бо взагалі нема нічого, що, у всякому разі гіпотетично не було б неодмінно істинним.

На цій підставі далі я висуваю проти противників такий аргумент: те, що є визначено істинним, є неодмінно істинним і навіть необхідно істинним. Але судження, які відносяться до сучасного або до випадкового минулого // є визначено 46
істинними, що припускає як Арістотель, так і деякі його противники, тому вони є неодмінно і з необхідністю істинні. Що вони самі з приводу цього відповідатимуть щодо судження про минуле чи сучасне, те слід і їм відповідати про судження, які відносяться до випадкового майбутнього. Тому запам'ятай всі аргументи противників, які можуть бути висунуті проти нас, і, таким чином, ти спрямуєш їх проти них самих. Вони навіть не зможуть провести різницю, чому їх аргументи не суперечать визначеній істинності суджень про минуле чи сучасне і суперечать визначеній істинності суджень, що відносяться до випадкового майбутнього.

Вони закидають, по-друге, що судження необхідності тим відрізняються від суджень випадковості, що перші вічно і завжди є істинні, останні лише тимчасово, але, якщо судження, що відносяться до випадкового майбутнього, є визначено істинні, то вони істинні й вічно, і навіть не можна визначити час, коли вони самі почали бути істинними, чи то вже тепер вони є істинними, учора ж істинними не були. Тому необхідними будуть не судження випадковості, що було б суперечністю, інакше і судження випадковості були б необхідними, а вони не можуть бути визначено істинними.

Відповідаю: по-перше, відкидаю аргумент про судження, що стосуються випадкового минулого: якщо вони істинні, то назавжди є визначено істинними, так що навіть неможливо визначити час, коли таке, наприклад, судження, як «Август правив Римом», перестає бути істинним.

Відповідаю: по-друге, заперечуючи менший засновок. Бо хоч споконвіку є істинним таке судження, як «антихрист грішитиме», проте, коли антихрист згине, воно перестане бути істинним: не буде істинним у майбутньому, але завжди «грішив» у минулому. Необхідне ж завжди є істинне, ніколи не починає і ніколи не перестає бути істинним.

Крім того, подібна різниця припускається лише між судженнями необхідності і випадковості у теперішньому часі, як наприклад: «Сократ говорить: людина є жива істота». І крім того, що судження необхідності без заступання речі з'єднує його предикати до такої міри, що судження є істинним незалежно від того, чи є, чи немає речі, якщо предикати речі знаходяться в такому стані, як повідомляється в судженні. Судження ж випадковості з'єднує предикати речі й одночасно припускає заступання існування тієї ж речі, звідки це судження: «Сократ веде бесіду» можна тлумачити так: «Сократ існує і веде бесіду». Твердження ж «людина є жива істота»
46 не свідчить про те, що людина // існує і є живою істотою.
38. По-третє, роблять закид, що судження є істинним чи хибним, залежно від того, чи річ існує, чи ні; але випадкова майбутня річ не є визначеною щодо буття чи небуття, отже, і судження про майбутнє, яке про неї повідомляє, буде індиферентним і невизначеним щодо істинності чи хибності.

Відповідаю: я розрізняю більший засновок: якщо судження є істинним чи хибним залежно від наявності чи відсутності речі тоді, коли висловлюється саме судження, то я його заперечую. Але якщо річ наявна або відсутня в той час, про який повідомляють, що об'єкт може бути під час виголошення судження, то я визнаю. Розрізняю менший засновок: якщо майбутня випадкова річ не є визначеною щодо буття чи небуття тоді, коли виголошується судження, то визнаю. Але заперечую у разі, коли судження стверджує, що він буде. У той самий час, в який судження стверджує, що річ буде, він не може бути й не бути, але або буде, або не буде.

По-четверте, заперечують, що істинність судження обумовлюється об'єктом, але істинність судження, що відноситься до випадкового майбутнього, не може обумовлюватись об'єктом. Його об'єкт є майбутня річ, яка, раніш ніж існувати, була нічим, а істина слідує за буттям, як вчить Арістотель («Метафізика», кн. IX). Тому майбутня річ, якої ще нема, не є буттям. А оскільки вона не є істинною, не може надавати [значення] істинності судженню.

Відповідай: заперечую менший засновок: допускаю першу частину твердження, а саме, що річ є нічим до того, як вона виникає, проте заперечую другу частину. Безперечно, те, що не існує, те не може обумовлювати істину. Або розрізнюю: коли те, що і не існує і не може існувати, є неможливим або негативним, то я визнаю, і коли те, що може існувати, хоч і не існує, то я заперечую, Арістотель вчить, що істина залежить від буття, тобто від чогось такого, що можна підвести під рід буття, звичайно, не того, що існує у дійсності і існує до того часу, коли висловлюється судження. Інакше ані суд-

ження необхідності про майбутнє, ані ті, що відносяться до випадкового минулого, не будуть істинними, бо об'єкти перших ще не існують, а об'єкти останніх вже не існують.

По-п'яте, заперечують: якщо судження, що відноситься до випадкового майбутнього, буде визначено істинним, то бог пізнає його майбутній об'єкт лише частково. Але те, що має статися за промислом божим, неодмінно відбудеться. Отже, якщо судження, що відноситься до випадкового майбутнього, є визначено істинним, його об'єкт виникне з необхідністю, через що і саме судження є не випадковим, а необхідним.

Відповідаю, визнавши менший засновок, і розрізняю більший: якщо те, що має статися з волі божої, відбувається з необхідністю, на підставі необхідності консеквенту, то я погоджуюсь, а коли на підставі необхідності антецеденту, то я заперечую. Необхідність існування речей буває двояка: антецедентною і консеквентною. Антецедентна має місце, коли якась річ виникає з необхідної причини, як день від сонця. Бо й сама необхідність тоді є необхідною, і називається необхідністю антецеденту через те, що вона передує // причині речей і з необхідністю її стверджує, і сама необхідність є попередньою по відношенню до речі. Консеквентна ж є необхідністю, коли розглядають існування речі, припустивши, що вона вже існує. Коли щось існує та не може не існувати, то така необхідність зветься необхідністю консеквенту, бо логічно випливає з речі. Навіть якщо якась річ може виникати довільно, але коли вона виникла, то вона вже не вільна бути чи не бути, отже, ця необхідність наслідку у майбутній речі походить з божого промислу. Навіть не божий промисел примушує річ існувати, але швидше майбутня річ обгрунтовує в бога уявлення про неї (кажу, обгрунтовує в той спосіб, яким об'єкти спричиняють дію). Проте необхідно, щоб про ту річ, яка буде, бог знав, що вона буде, подібно до того, як необхідно, щоб було сонце, щоб ми його бачили. Для бога також майбутнє є неначе сучасне. Але ця необхідність є наслідком. Цей аргумент може також висуватись в судженнях, які відносяться до сучасного або випадкового минулого. Бо бог бачить і їх, і навіть якщо не бачить, зроблене не може бути незробленим, і те, що відбувається, не може не відбуватись, і проте супротивники твердять, що воно відбувається або вже відбулось не через необхідність. 47

Розділ третій

РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ДВА ПИТАННЯ: 1) ЧИ МОЖЕ ІСТИННЕ СУДЖЕННЯ ПЕРЕТВОРИТИСЬ НА ХИБНЕ? 2) ЧИ МОЖЕ ОДНЕ Й ТЕ САМЕ СУДЖЕННЯ ОДНОЧАСНО БУТИ ІСТИННИМ І ХИБНИМ?

* Ці питання не мають великого значення, тому я обидва розв'язую в одному цьому розділі. Перше я розв'язую так: істинне судження може перетворитись на хибне, що доводжу таким чином. Таке судження, як «Петро біжить», якщо воно триватиме протягом трьох або більше моментів часу, у перший з яких Петро біжить, у другий зупиниться, у третій знову біжить, у перший період часу буде істинним, отже буде відповідати своєму об'єкту, у другий період буде хибним, бо не відповідає об'єкту, у третій знову істинним, бо знову стає відповідним об'єкту. Отже, і так далі. Ми не будемо докладніше доводити цієї думки, лише розглянемо, як деякі її спростовують.

Серед інших першим зустрічається Арріага, який, розглядаючи питання про позбавлення царя спадкоємства, написав
** з приводу цієї справи досить важку контроверсію. Його заперечення зводяться до такого: по-перше, він не погоджується, що Петро у той самий час біжить і не біжить, але вважає, що судження «Петро біжить», значить, що Петро бі-
47/36. жить деякий певний // час. Отже, якщо воно узгоджується з своїм об'єктом, то не може стати неузгодженим. Відповідаю: заперечую менший засновок, бо згадане судження не повідомляє визначено і певно, що Петро біжить у той чи інший час, а якби повідомляло, то припускаю, що це судження не може таким чином змінитись. Але мова йде не про якесь певне одиничне судження і не про будь-яке окреме, але про яке завгодно. Тому, якщо я утворю таке судження: «Петро зараз біжить», то термін «зараз» не визначає цей певний час, але час сучасний і співіснуючий судженню.

Через те, що це «зараз» є щось загальне по відношенню до багатьох теперішніх відрізків часу, воно не визначає того чи іншого часу, але час, співіснуючий зі судженням взагалі. І тому, що сучасне безпосередньо слідує за судженням і співіснує з ним, мова і йде про нього, і коли воно закінчиться та настане інше сучасне, то те саме судження знову матиме на увазі сучасне. У такому разі заперечення Арріаги нічого

* Теза перша

** Спростування закидів.

не варте. І не говори також, що судження не стає іншим, якщо змінюється не лише час, але й об'єкт. Зміна об'єкту веде до зміни судження. І тому, що раніше було істинним, а потім стало хибним, хибним стало не те, що раніше було істинним. Одна справа це, інша — те, і наша відповідь виходитиме за межі питання. Я кажу це, щоб ти мені не заперечив, що судження, яке взагалі повідомляє про щось невизначене, не змінюється, але лишається таким самим, хоч змінюються одиничні об'єкти. І також не одиничні як такі, що є визначено одиничними його об'єктами, але насправді одиничні речі, сприйняті невиразно і невизначено. Тобто коли термін якогось судження своєю назвою нічого не виражає, в той час [цей термін], беручи до уваги річ, має якесь певне значення. Тому таке судження, як «Якийсь корабель зараз пливе», істинне, якщо пливе якийсь корабель, і хоч у наступний час перший корабель зупиниться, але почне пливти якийсь інший корабель, то судження залишається тим самим та істинним дотепер. Якщо ж жоден корабель не пливе взагалі, то те саме судження є хибним. Ця друга відповідь, як свідчить сам Арістотель у 14-му відділі «Логіки», розділ 2-й, підрозділ 3-й, примусила деяких супротивників змінити свою думку. Проте, мене не дивує, що він не переконав у цьому ні себе самого, ні всіх інших, бо, наскільки мені відомо, Арріага не дав жодного розв'язання питання, хоч намагався дати багатослівну відповідь. Серед інших, як кажуть, найвищим його доказом є те, коли він говорить: «Люди, які є на площі, бігають» [бо це судження наводиться як приклад], // хоч це судження 48
перевіряється і через Петра, якщо Петро знаходиться на площі, і через Павла, якщо він там же, і через інших на тій же підставі. Проте, він каже, що через них перевіряють не абсолютно, але з умовою, що вони дійсно є на площі. Але тому що це в дійсності визначає цілком обумовлене, то невже, коли Петро є на площі і бігає, перевіряють через нього самого? А якщо не Петро, але Павло, то лише через самого Павла, якщо це судження залишається на протязі багатьох періодів часу, в один з яких Петро був на площі і бігав, а в інший припинив бігати, але прийшов Павло і почав бігати, і в той і інший момент судження буде істинним, хоч у першому випадку, беручи до уваги Петра, в другому — Павла. Отже, припустимо, що і в третьому випадку те саме судження залишається істинним. Проте, якщо люди, які знаходяться на площі, не бігають, то те саме судження буде хибним, і що тут про людей було сказано невизначено, те саме скажи й про час, як у тому судженні: «Петро зараз біжить». По-друге, Арріага все це заперечує, кажучи, що це судження: «Петро

зараз біжить» або повідомляє з певністю про теперішнє сучасне і повернеться до першого аргументу, якщо ж, воно говорить не з певністю, але невиразно чи копулятивно про всіх, то воно завжди хибне. Для того, щоб копулятивне судження зробити хибним, досить, щоб одне з них, яке приєднується, не було таким або було диз'юнктивним, і воно завжди буде істинним. Бо навпаки — для того, щоб диз'юнктивне судження зробити істинним, досить, щоб одне з них, яке розподіляється, було саме таким, як стверджує судження. Відповідаю: хибним є перелік частин аргументу, і навіть не всі перерахував Арріага: і те судження не повідомляє ані копулятивно, ані чисто диз'юнктивно і навіть не цілком визначено, але визначено диз'юнктивно, як я сказав раніше. І питаю, чи пригадує Арріага, той відомий поділ заступання на визначене, але з розрізненням і невиразне з розрізненням. Отже, це судження: «Петро зараз біжить» завдяки слову «зараз» позначує й виражає словом не лише даний випадок, але й може виражати будь-яке інше «зараз» протягом дня. Воно лише припускає цей певний випадок, потім подібний інший, який матиме місце, і так далі, подібно до того, як судження «Якийсь корабель пливе» ще не визначає, який саме. Проте, якщо воно істинне, то має на увазі цей певний корабель, що пливе, а якщо цей корабель стоїть, то має на увазі інший, теж певний, і так щодо інших.

48/38. // Щодо другого питання, то він вважає, якщо не перебільшує, що його слід вирішувати позитивно, тобто що обидва контрадикторні судження одночасно можуть бути істинними. Але є деякі винахідливо задумані судження, які здаються не лише одночасно істинними і хибними, але саме тому істинні, що хибні, і тим самим тому хибні, що істинні. Так, наприклад, якби Петро сказав Павлові: «Павле, якщо те, що ти мені скажеш, буде істинним, я дам тобі золоту монету», Павло йому відповів: «Ти мені ніколи не даси ту золоту монету». У такому разі судження Петра, в якому він обіцяє Павлові золоту монету, є істинне, й хибне, і саме тому хибне, що є істинне, і тому істинне, що є хибне. Бо, коли істинність судження Петра залежить від істинності судження Павла, то я питаю, чи вірно сказав Павло, що Петро йому ніколи не дасть золоту монету, чи невірно? Якщо вірно, отже, Петро дасть Павлові золоту монету (якщо не хоче бути брехуном), бо обіцяв, що дасть її за істину. Але через те саме, що Павло каже істину, Петро не дасть Павлові золотої монети, тому ще Павло сказав Петрові, що той ніколи не дасть йому золотої монети. Отже, дасть і не дасть, отже, вірно, що дасть, і невірно те саме. Таким же чином можна показати, що судження Павла є істинне і хибне, і можна навести багато подібних прикладів. Що ж слід відповідати на таке і подібні запитання? Звичайно, вони є

дурниці, але складні. Пам'ятаю, що відповідь Фоми Аквіната
була така. Петро, коли обіцяв Павлові монету, якщо той
скаже істину, не розумів під істиною будь-яке висловлюван-
ня Павла, яке щось стверджувало б, або заперечувало з
приводу самої його обіцянки. Але під істиною він розумів
якесь інше істинне висловлювання і сподівався, що Павло
скаже чи то положення про доведення чогось, чи якусь філо-
софську аксіому, чи якесь істинне повідомлення, чи щось
інше. Бо коли Петро пообіцяв, що дасть Павлові за істину
монету і Павло заперечив саме це, Петро відразу доводитиме
і запевнятиме, що він обіцяв насправді, але все ще не почув
від Павла нічого істинного, чи хибного, або почув саме істин-
не, але сказане зовсім не Петром. І ця відповідь вже здається
правильною. Але, може, ти наполягаєш, що навіть якщо Петро
так викладає зміст своєї обіцянки, що // яку б істину не
сказав Павло, навіть якщо виголосить тут що-небудь про 49
обіцянку [Петра], чи зобов'язаний він дати Павлові монету?
На це я відповідаю: якщо Петро схоче так жартувати, то
йому вільно суперечити собі самому, бо обіцяти таким чином,
значить обіцяти і не обіцяти, казати «дам і не дам». Отже,
обіцянка його химерна, а не істинна, істинна й хибна одно-
часно, хоч і не неможливо, щоб люди очікували того або
іншого. Але наведемо ясніший приклад. Петро говорить Пав-
лові: «То ти, Павле, не казатимеш, навіть якщо проголосиш
щось з цього мого висловлювання, то скажеш істину». А Пав-
ло відразу додав: «Ти, Петро, сказав лише хибне». І в цьому
випадку слова Петра, здається, є і хибними і істинними.
Хибні вони тому, що Петро сам запевнив, що висловлювання
Павла буде істинним. Павло ж сказав, що сказане Петром
є хиба. Вірні ці слова тому, що Павло сказав істину, бо
Петро запевнив, що Павло скаже істину. Але в такому
пустослів'ї сам Петро даремно приховує непослідовність свого
висловлювання, як це ясно спостерігачу. Також і говорити,
що «що б ти зараз не сказав, навіть коли запевнятимеш, що
це саме моє висловлювання є хибне, то скажеш істину»,
значить говорити, що ти скажеш істину і не скажеш істини.
А це є довільна суперечність, яку можна збагнути не з боку
істини, а з боку недосконалості міркування людини. Але вже
перейдемо до інших дрібних питань.

Розділ четвертий

ЧИ Є ДОСТОВІРНИМ ЛОГІЧНИЙ ВИСНОВОК, ЯКЩО АНТЕЦЕДЕНТ ТАК ЗВ'ЯЗАНИЙ З КОНСЕКВЕНТОМ, ЩО КОЛИ ПОГОДЖУЄШСЯ З АНТЕЦЕДЕНТОМ, НЕОДМІННО ТРЕБА ПОГОДИТИСЬ З КОНСЕКВЕНТОМ?

* Ось знову незначне питання, постановка якого викликає в школах велике замішання. Адже навіть дитині ясно, що це не так, як тільки вона зрозуміла, що таке правильне логічне виведення. Бо якщо і тут ти станеш на негативну позицію, то добровільно продовжуватимеш заперечувати собі. Бо заперечувати консеквент, визнавши антецедент, при правильному логічному виведенні, це те саме, якби хтось, припустивши, що Петро живе, став би заперечувати, що він ще не помер. Що це таке, покажемо ясніше. Стверджувати щось, наприклад,
49/38. про всяку людину // і заперечувати те саме про когось, значить суперечити собі. Бо судження «людина є жива істота» і «якась людина не є жива істота» — суперечні. Якщо визнаєш антецедент і заперечуєш консеквент при правильному логічному виведенні, то скажеш ствердно про всяку людину і заперечиш про якусь, отже, якщо, визнавши антецедент, заперечуєш консеквент при правильному логічному виведенні, тим самим будеш суперечити собі самому. Більший засновок є визначення суперечності. Менший засновок доводиться легко. Правильне логічне виведення грунтується на правилі «сказано про все і ні про що» [dictum de omni et de nullo], яке твердить, що те, що говориться, наприклад, про всяку людину, повинно відноситись і до якоїсь людини, інакше виникне суперечність. Отже, при правильному логічному виведенні спочатку повідомляється щось про все, як наприклад: «всяка людина є жива істота». Потім стверджується, що в цьому загальному є щось окреме. Тоді вже і про нього говориться те, що стверджувалось про загальне. Отже, звідси ясно, що коли визнаєш антецедент, тобто визнаєш істинним те, що говориться про загальне, і заперечуєш консеквент, тобто не визнаєш істинним те саме по відношенню до окремого, що стверджуватимеш про загальне і заперечуватимеш про окреме. Коли хтось у такому силогізмі: «кожна людина є жива істота, Петро є людина; отже, Петро є жива істота», погодившись з більшим і меншим засновком,

* Підтвердження висновків.

заперечуватиме або вагатиметься, чи істинний є висновок, і говоритиме так: «визнаю, що кожна людина є жива істота, проте заперечую або у всякому разі вагаюсь, щоб хтось і, звичайно, Петро був живою істотою», то це є очевидна суперечність.

Але хтось може тлумачити питання інакше і не досліджувати, чи настільки пов'язанні консеквент з антецедентом, що слід погоджуватись з консеквентом, якщо погодився з антецедентом, але чи, погодившись з антецедентом може розум не погоджуватись з консеквентом, тобто вбачати найбільший зв'язок між тим й іншим. Зрештою, вони разом розглядають у таким чином поставленому питанні визнання антецедента і заперечення консеквента.

Мені ж здається, що вони досліджують те саме, лише вживаючи різні вирази. А якщо вони шукають чогось іншого, то я їх питаю, що вони розуміють під терміном «не погоджуватись» чи не те, що висновок істинний? Але це вже є питання фізики. Проте я кажу, що розум не може, збагнувши засновки як істинні, не бачити істинності висновку. Розум же є необхідна сила, яка після появи об'єкта не може на нього не поширюватись, подібно тому, як відкрите око не може // не бачити того, що є перед ним. Сенс же висновку 50
ясно викладається у засновках. Чи може, під терміном «не погоджуватись» вони розуміють «не бажати погоджуватись». І знову я питаю, чи «не бажати погоджуватись» є те саме, що «не хотіли пізнавати, розуміти, бачити»? Але розум неспроможний також зробити цього, тобто заборонити собі бажання бачити викладену істину так, як не можна заборонити окові бачити об'єкт. Чи «не бажати погоджуватись» є те саме, що не бажати визнати істину? Тут вже мова йде про чисте бажання. Розум теж побачить, що справа перебуває саме в такому стані. Але воля за допомогою слова чи інших знаків бажатиме засвідчити протилежне, а це і є брехня та впертість. І я не заперечую, що таке може трапитись і навіть дуже часто трапляється.

Перш, ніж давати відсіч закидам противників, спочатку * нагадаю про те, на що слід звернути особливу увагу. Супротивники, які заперечують неминуче визнання висновків при принятті засновків, тим самим, відкидають саме право на диспут і позбавляють себе можливості дискутувати. Яким чином, питаю, вони зможуть заперечувати нашу і обстоювати свою думку, чи напасти на наш захист, якщо, припустивши антецедент, заперечують консеквент? Бо я, за їх звичаєм, можу в усіх їх аргументах визнавати антецедент і запере-

* Закидів доволі.

чувати консеквент, хоч він і матиме найкращий вигляд. Те саме, звичайно, і вони нам зможуть зробити. Оскільки йдеться про істинність, і будь-яке знання не може вважатись безсумнівним, то чому розум не задовільняється ним навіть у висновках, що грунтуються на найкращих силогізмах?

Подивимось, що саме ця недоречність спростовує протилежну нашій думку, і яким чином, по-перше, кажуть, як розум схильний до істини, так воля до добра. Але у цьому житті немає жодного блага, гідного бажання, як, вважається, думають всі теологи. Отже, не буде жодної істини, яка б примушувала розум. По-друге, воля може перешкодити розуму погодитись з засновками, отже, може перешкодити йому погодитись з висновком, виведеним з засновків. Виведення логічно правильне, але висновок не такий певний, як те, з чого він виводиться. У цьому випадку кажуть, що антецедент ясно вказується досвідом.

По-третє, якщо воля не може утримати розум від згоди з висновком, що випливає із засновків, з якими розум погоджується, то вийде, що та сама воля не зможе зробити, щоб розум відмовився від прийнятого схвалення. Очевидно, що існує єдина підстава для безперервності схвалення, й для першого його створення. Всім відомо, що [коли] консеквент хибний, отже, хибний і антецедент.

50/38 По-четверте, якщо практичний висновок доводять, користуючись якимсь правильним силогізмом, і // не зможе, як кажуть, заперечуватись і схвалення, то за ним неодмінно піде й воля і не буде якогось добра, яке не поневолило б волю у цьому житті. Проте, говорити цього не слід.

По-п'яте, розум є сила, підпорядкована владі волі, отже воля спроможна, коли вважатиме за потрібне, перешкодити розуму дійти згоди.

По-шосте, через те, що може існувати властивість, що полегшує розумові погодитись з висновком, то згода для нього зовсім не є обов'язковою. Для того, що є необхідним і не може не відбуватись, ніяке сприяння не потрібне.

На ці й подібні закиди можеш відповісти так: на перший — приймаєш більший і менший засновок, але заперечуєш висновок. Тут також, визнавши антецедент, розум не повинен погоджуватись з висновком. Але цілком закономірно вважається неправильним силогізм, який складається лише з самих часткових суджень. Такими є, на нашу думку, силогізми, побудовані за аналогією. Отже, благо лише в тому відповідає істині, що остання є об'єктом розуму, а перше є об'єктом волі, у багатьох інших випадках вони не збігаються. Наприклад, у тому випадку, коли воля, будучи довільною силою, звичайно, може і не перетворитись у властивий їй об'єкт — благо, розум

же не може не перетворитись у властиву йому істину, бо є необхідною силою. Зокрема, те саме можна буде сказати і про око. Як об'єктом волі є благо, так об'єктом зору є колір.

На другий [закид] заперечуй антецедент, кажучи, що стверджуване в ньому є обманом, бо неможливо, щоб розум не погодився з будь-яким ясно викладеним принципом. Проте, може трапитись, що він не погоджується тому, що не збагнув слів судження.

На третій [закид], заперечуй висновок і його доведення. Воля може зробити так, що розум відмовиться від згоди, тому що може його відвернути в інший бік. Наведи приклад з оком.

На четвертий [закид] скажи, що неправильним є логічне виведення. З того, що ми знаємо, що щось слід робити певним способом, не випливає, що ми мусимо робити саме так. Спитай також у опонентів, чи вважають вони ту чи іншу настанову розуму, чи боже вчення певним і непохитним, як наприклад: «не слід грішити», «слід любити ближнього, навіть ворога» та інші такого роду. Як вони самі дійшли такого стану, що не можуть, хоч і хочуть, не любити, наприклад, ворога? Але тут швидше всього варто сказати: «бачу краще й схвалюю його, але тягнусь до гіршого». [Овідій, Метаморфози, 20—21]. Правда, про це сказано в «Етиці».

На п'ятий [закид] скажи, що не у всіх випадках розум підпорядкований наказу волі і прислухається до її настанов, але лише в тих, які є неясними, як, наприклад, ті, що ми сприймаємо на віру. Бо коли ми неспроможні збагнути чи охопити їх природним розумом, через те, що їх творитиме воля великого [бога] або вони є одкровенням слави божої, то воля наказує розумові погодитись з тими, які виходять від бога. Навпаки [слід чинити] у тих, які виведені самі з себе, або з безперечних істин, і є очевидними.

На шостий, заперечуй антецедент, з яким безпідставно // 51
погоджуються. Одна справа є те, що може дати вміння для легшого пізнання зв'язку засновків з висновком, інша справа, коли розум погоджується з висновком після пізнання такого зв'язку.

Розділ п'ятий

ЧИ МОЖЕ ТА САМА ДУМКА БУТИ ЗНАННЯМ І ГАДКОЮ?

Для такого питання дало привід визначення категоричного і гіпотетичного, або топічного, силогізму. Уважають, що категоричний силогізм породжує знання, топічний — гадку. Виникає питання, чи може гадка про ту саму річ і в тому самому розумінні співіснувати в тому самому розумі із знанням? Саме про це йдеться в цьому питанні, при чому не підлають сумніву, що про різні речі у тому самому розумі можуть бути і гадка і знання. Бо про одні речі ми маємо якісь певні, про інші лише непевні та ймовірні відомості. Не викликає сумніву, що в тому самому розумі можуть одночасно перебувати знання і гадка про ту саму річ, але не в однаковому розумінні. Так, наприклад, я можу про ту саму людину одне знати напевне, інше — лише припускати. Рідше ставлять питання, чи можуть існувати гадка і знання у різних розумах. Крім того, у заголовку я поставив питання не так, як його ставлять інші: чи гадка і знання, але чи може одне і те ж надбання розуму бути і гадкою і знанням. Можна запитати, чи можуть два навики бути одночасними: один — знанням, а другий — гадкою? Мається на увазі у тому самому розумі, про ту саму річ і в тому самому розумінні. Для розв'язання цього питання не лишається нічого іншого, як дослідити природу знання і гадки.

Ми визначили (кн. IV, розд. 14), що знанням є точні відомості про необхідну річ, виведені з найближчої причини. Визначене у такий спосіб знання приймається до деякої міри за надійний акт пізнання. Якщо ж знання вважається надбанням розуму, то його визначення дивись у кн. VI, розд. 7. Безумовно, знання є таким, що своїми набутками спрямовує розум до погодження з висновками, причиново обґрунтованими.

Якщо ж гадка розглядається як акт, то воно так само визначається (кн. IV, розд. 14), і є або знанням не про необхідні речі, або, якщо і необхідні, то непевні, тобто причиново необґрунтовані, що виводяться з будь-яких слушних міркувань. Якщо ж гадка приймається як надбання розуму, то вона називається вмінням, яке спрямовує розум до погодження з гаданими висновками. Крім того, запам'ятай, що достовірність знання і непевність гадки невіддільні одне від

одного, що б не говорили інші. Під достовірністю я розумію міцне переконання розуму в істинності свого пізнання, яка походить з очевидності пізнаної речі. Непевність же виникає, коли розум, пізнаючи щось не науково, але через вірогідні міркування, // не має своєї думки, і боїться чи вагається, чи сумнівається в істинності свого пізнання. Ця непевність може 51/38.
бути і великою, і малою, а іноді дуже незначною, і проте тут утворюється більш або менш вірогідне середнє. Запам'ятай, що коли немає непевності, тоді нема і місця для гадки, а є лише ненаукове переконання, яке може бути істинним, але здебільшого буває хибним. Тому єретики, які нічого не визнають, крім вірогідних міркувань, глибоко переконані, що їх догмати істинні. Про них не можна сказати, що вони вірять у хибне, але що вони переконані у своїй вірі.

Оскільки наше питання розпадається на два: по-перше, чи може той самий набуток розуму бути гадкою і знанням, по-друге, чи можуть принаймні два набутки щодо [відтворення] тієї самої речі і в тому самому розумінні існувати в тому самому розумі, відповідно ми тут і висловлюємо дві думки.

1. Той самий набуток розуму не може бути гадкою і знанням. Доводимо: те, що є гадкою, не є знанням і навпаки. Антецедент доводиться так: те, що є темним, не є ясним, і те, що є сумнівним, не є певним, і те, у чому є непевність, не є вирішеним і встановленим. Те, що є гадкою, є неясним, сумнівним і непевним, і, навпаки, те що є знанням, є ясним, певним і визначеним, отже, і так далі. І не кажи, що вони можуть відповідати одне одному з іншої точки зору, подібно до того, як це було сказано про метафізичні ступені. Вони також не можуть негативно протиставлятись і не можуть узгоджуватися у протилежному розумінні. Бо коли підійти з різних точок зору, то смерть і життя, світло і темрява не є те саме. І ти повинен це вважати за непорушний принцип, якого вимагає й світло розуму. *

2. Але я вважаю, що двох розумових надбань, з яких один був би гадкою, а інший знанням про ту саму ж річ, у тому самому розумінні і в тому самому розумі бути не може. Як розумові набутки виникають завдяки частому вправлянню і застосуванню логічних дій, так не можуть виникнути одночасно набутки гадки і набутки знання, коли не можуть існувати разом дії, що є гадкою і знанням. Такі дії не можуть відбуватись одночасно в тому самому розумі, що доводиться тим самим, наведеним вище, міркуванням. Те, що протиставляється негативно, не може бути тотожнім і не може перебу- **

* Теза перша.   ** Теза друга.

вати одночасно в тому самому суб'єкті. Адже ж неможливо,
щоб у тій самій частині простору одночасно було світло і
темрява. Це було б те саме, що є світло і нема світла. Тепер
* подивимось, що заперечують супротивники.

52 Коімбрійці здебільшого // погоджуються з нами, але у
деяких питаннях розходяться. Вони самі розрізняють гадки
і кажуть, що в одних з них є непевність, а в інших, позбав-
лених її, які ми звемо переконанням і в яких, проте, твер-
дять вони, хоч відсутня позитивна непевність, тобто сумнів
і вагання розуму, одначе, звичайно, є негативне заперечення
достовірності. Вони запевняють, що попередня гадка не має
нічого спільного з наукою, а наступна має і доводять це так.
Вся незгода між цими діями виникає з протилежності найме-
нувань, які приписують розумові, тобто, що той самий розум
є певним і непевним. Але коли здогадна дія відкидає всю
непевність, то розум не може іменуватись непевним. Отже,
вони припускають, що непевність може відокремлюватись від
гадки.

Відповідаю: по-перше, визнавши більший засновок, запе-
речую заступання меншого засновку, бо не може бути гадки
хоч би без незначної непевності. Бо, коли відпадає всяка
непевність, то таке пізнання я називаю не гадкою, а пере-
конанням, і суперечка тут іде не про назву.

По-друге, відповідай: навіть прийнявши це заступання,
заперечую менший засновок. Навіть, якщо відсутня непев-
ність, гадка не може бути позбавлена негативної непевності,
або заперечення певності, яку самі коімбрійці називають ди-
ференційованим предикатом гадки і правильно роблять. Отже,
я питаю, чи може в інтелекті бути одночасно і певність і
заперечення певності? Будь що, але вони це заперечуватимуть
і до того ж додають, що може співіснувати віра божествен-
на з людською, отже, може бути і гадка зі знанням. Це
добре порівняння, і я його не заперечую, але заперечую
антецедент. Адже людська віра не може існувати разом з
досвідом. Там, де вже набутий досвід, там зникає людська
віра. Тому, коли чуєш, що місто Венеція розташовано серед
моря на хвилях, ти віриш цьому, завдяки авторитетові того,
хто говорить. Якщо ж ти сам прибудеш до цього міста і
побачиш, то, більше не казатимеш: я знаю, що Венеція
стоїть на морі, тому що мені це повідомив Павло, а скоріше
так: раніш я знав з повідомлення Павла, а тепер сам бачу.
Таким чином, людська віра не має місця, коли приходить
божественна. Самаряни спершу почули від однієї жінки, що
Христос є месія, а потім увірували в нього завдяки його

* Закидів доволі.

проповіді. Кажуть, що євангеліст казав жінці: «Не завдяки твоїм словам ми віримо, // бо самі почули і знаємо, що він істинний спаситель світу»*. Отже, ці й можливі інші аргументи, які заперечують обидві наші думки, досить було спростувати лише один раз. 52/38.

Розділ шостий

ЧИ МОЖНА ПОБУДУВАТИ ПРАВИЛЬНИЙ СИЛОГІЗМ ВСУПЕРЕЧ ІСТИНІ?

Суть питання полягає в тому, чи можна всупереч істині побудувати силогізм, правильний лише щодо форми. Такий силогізм, як: «жодний слабкий не може створити всього, бог є слабкий, отже, бог не може створити всього», суперечить істині, хоч і добре укладений за формою. І тут питають чи можна утворити хибний силогізм, правильний та істинний лише щодо змісту. Бо цей другий силогізм: «жодний слабкий не може всього створити, але бог є всемогутній, отже, бог не може всього створити» побудований всупереч істині, але є правильним лише щодо змісту, і правильні також обидва його засновки. Отже, питання ставиться так: чи можна побудувати силогізм всупереч істині, якщо він буде правильним як щодо змісту, так і щодо форми, таким чином, щоби весь антецедент був істинним і форма правильною. Ця суперечність трапляється лише з невігласами, якщо дозволено сперечатись з юрбою. Жодний, хто хоч трохи знає правила діалектики, не зможе це стверджувати, хіба що не знає, що таке силогізм, і думає, що це гроші чи зброя. Такого роду аргументом скористався папа Євгеній [3], четвертий папа з таким ім'ям, на флорентійському [4] соборі і подекуди користуються ним магометани й інші вороги істини. Проте, оскільки не така вже й мала юрба людей, чи недолюдків, які у такій мірі захоплюються вченням католиків, лютеранів й інших єретиків, що їх аргументи, котрі вони безперервно висувають проти наших непорушних догматів, уважають найсильнішими і гадають, що гріх думати інакше, то я доводжу коротко і ясно протилежне, якщо їх тупі голови здатні це збагнути.

По-перше, з істинного може випливати лише істинне. Між тим, з істинного можна також вивести і хибне. Якщо всупереч істині можна скласти правильний силогізм, то хоч буде

* [Євангеліє від] Іоанна, розділ четвертий [речення 42] 70.

істинний антецедент і правильне логічне виведення, проте буде хибним консеквент, тому що суперечить істині.

По-друге, висновок такого силогізму буде одночасно істинним і хибним. Істинний тому що виходить з істинного антецедента завдяки правильному логічному виведенню. Адже з істинного — лише істинне. Хибний він тому, що суперечить істині.

53 По-третє, адже й істина, // проти якої укладається правильний силогізм, є і не є істина. Є, бо визнається; не є, тому що висновок протилежного силогізму, який суперечить йому є істинний, як ми зараз сказали.

По-четверте, контрадикторні судження також є істинні, также два засновки, один, проти якого укладається силогізм, інший сам. Висновки силогізму суперечливі, але обидва істинні, бо перший передбачає істину, другий виходить з істини.

По п'яте, звичайно, обидва контрадикторні судження разом є істинні і обидва в той же час є хибні. Також кожне з двох контрадикторних суджень одночасно є істинним і хибним. Це до такої міри ясно, що ані Фома Аквінський, ані досвідчений доктор Скот, ані Йоган Кальвін[5], ані Перейра[6], ані Рібаданцір[7], ані Гаунольд[8], також ні ангели, ні навіть сам наймудріший бог не можуть висунути істинних аргументів проти істини. Я стверджував би найпевніше і без вагань, що інше рішення просто неможливе. Коли б сам бог склав силогізм проти якоїсь евангельської догми, і заявив, що він є істинним і найправильнішим, я відповів би цілком слушно, що, отже, хибним є саме евангеліє. Силогізм цей запевнятиме, що евангельська догма хибна, і стверджуватиме це справедливо, отже, евангеліє є хибним.

По-шосте. Далі, якщо невігласи так перекручено і марновірно шанують вчення єретиків, що навіть приступні всім доведення для них нічого не важать, отже, для них має значення тільки думка тих, кого вони так шанують. Вони так само, не володіючи собою, пройдуться ногами по нашій думці і засудять у приступі шалу всіх своїх єретиків. Вони також скажуть, адже наші аргументи, якими ми спростовуємо ваші догми, є абсолютно істинними, проте ви безглуздо обстоюєте те саме, бо якщо наші аргументи вам здаються істинними, тоді хибні ваші догми. Ви гірше помиляєтесь, ніж ті, що звичайно визнають ваші догми за істинні і вважають, що наші силогізми хибні. Якщо вони себе переконують таким чином, то в свою чергу помиляються, проте не йдуть проти своєї власної думки. Ви ж, які твердите, що ваші думки і наші аргументи, протиставлені вашим думкам, є істинні, якщо думаєте так, як кажете,— дуже дурні, якщо ж у вас одне на думці, інше на язиці, то ви дуже підступні. Що ж до не-

чесності, то тут не місце з'ясовувати те, що ти можеш ствердити беззастережними міркуваннями, а сюди належить лише те, що ти вважаєш за потрібне тими самими вірними міркуваннями подолати і розбити». Так, звичайно, відповідатимуть, якщо їх спитаєш, які завгодно єретики, не лише видатні своєю вченістю і знаннями, але й ті, що хоч трохи припорошились пилом діалектики.

По-сьоме, додай, що нашими найбільшими супротивниками у цій справі // є вороги і недруги всякої істини, і скільки їх не є, всі вони бажають її бачити похованою і покритою вічним мороком. Бо якщо проти істинної думки можна утворити істинний силогізм, то яку ж, питаю, різницю ми матимемо між істинним і хибним? Я обстоюватиму хибне за істинне, ти намагатимешся доводити, що я помиляюсь. Питаю, на якій підставі? Завдяки аргументам? Але, якщо мені заманеться з'їхати з глузду разом з тобою, то я скажу, що мене не утримають будь-які аргументи. Бо, якщо вони також є істинні, то не через те, що це неправильно, а тому, що самі вони показують, що це хибно. Ти правильно вважаєш, що я кажу невірно, а проте я кажу вірно. Хіба ти не скажеш, що це жахливо? 53/зв.

По-восьме. Але у рівній мірі багатьом, хто прагне до істини, властива ця несправедливість. Вона позбавляє навіть можливості пошуків істини і розрізнення хибного й істинного. Навіщо ж тоді будуть застосовуватись силогізми? Бо якщо правильні можуть бути проти вірної думки, то ті ж самі вірні будуть і за хибні думки. Хіба можна осягнути істину, коли, правильно аргументуючи, ми прийдемо між тим до хибного, чи зможемо пізнати, чи змогли б пізнати хибне, якщо і проти істини можуть бути правильні силогізми? Отже, або ми занепадаємо духом, заперечуватимемо, що можемо здобути знання, зневіримося в істинності віри, або викриємо брехню єретиків і всіх невірних. Інакше мов п'яні чи сліпі блукатимемо у темряві глупої ночі напомацки і спотикаючись. Було б дуже дивно, якби рід людський міг опинитись у такому безглуздому становищі.

Проте, щоб не здаватись позбавленими будь-якого глузду, вони можуть на свою користь висунути деякі міркування проти вищесказаного, звичайно, невірні, інакше і сам я разом з ними говоритиму дурниці, але такі, що несуть на собі слабкий відбиток думок.

По-перше, можуть бути дві суперечливі одна одній думки, про жодну з яких нам невідомо, чи вона істинна. Я вважаю такими думки Арістотеля та Зенона про неперервність. Проти кожної з них можна висунути незаперечні аргументи. Тоді виходить, що і проти думки, одна з яких неодмінно має бути

істинною, висуваються незаперечні аргументи. Здається очевид-
ним, що правильні силогізми можуть знайтись проти істинної
думки. Відповідаю: коли аргументи ці будуть незаперечні для
нас, то я погоджуюсь, і заперечую, що вони будуть такими
у самих собі, бо вони ще такими лише здаватимуться й не
будуть розв'язними, тому що ми не можемо проникнути гост-
рим розумом у деякі таємниці природи.

По-друге, Павло каже («До коринтян», розд. 2 [4]): «Про-
повідь його, мовляв, не у переконливих словах людської муд-
рості», яка, очевидно, міститься у силогізмах, що є перекон-
ливими словами людської мудрості, неспроможними нічого
вдіяти для доведення істинності або хибності, і які хоч вірні,
проте можуть і заперечувати істину і допомагати неправді.
54 Відповідаю: заперечую, що ця думка // належала апостолові.
Адже він казав, що не облудними, як робили софісти, але
істинними аргументами треба доводити своє вчення. Або, на-
віть не доводячи, просто каже, і дивним вже є те, що бага-
тьох переконує, схиляючи на свій бік думки слухачів за допо-
могою якоїсь таємної божественної сили, що навіть не істин-
ні, а чисто людські силогізми він укладає для того, щоб пока-
зати таємне вчення бога. Проте, проти їх істини не можуть
висунути істинних людських силогізмів.

По-третє, далі він каже, якщо це насправді так, то чому
ми, правовірні, здебільшого неспроможні спростувати аргу-
менти єретиків? Відповідай: ми спростовуємо, але це однако-
во, що розповідати глухому байку, або, якщо не спростовує-
мо, то не через те, що їх аргументи вірні, але тому, що ми
не бачимо їх прихованих хиб, що можна віднести на рахунок
неповороткості нашого розуму.

По-четверте, вони самі твердять, що не скажуть, що їх
силогізми невірні. Відповідаю: це ослячий закид. Звичайно,
не скажуть, бо багато з них самі не розуміють пасток своїх
софізмів. Коли, наприклад, вони читають призначені їм слова
отців церкви, але спотворені їх предками, скільки з них знає
чи може знати, що вони є перекрученими, а не справжніми
словами отців церкви? Чи, якщо знають, що вони неправиль-
ні, але, проте, не кажуть, то так звичайно роблять вперті
люди.

По-п'яте, нарешті, вони можуть заперечити: хоч ці твої
силогізми, висунуті проти нас, і правильні, проте, правду ка-
жемо ми. Адже можуть бути правильні силогізми проти будь-
якої думки, яка є сама істинною. Тут вже я маю на
думці, що мудрець повчає мене двадцять шостою притчою:
«не відповідай дурному на його дурість, щоб не став до
нього подібним». Нам хочеться увінчати діалектику таким
міркуванням: хай віднині яснішою буде її користь, щоб якимсь

лихим людям не заманулось і вони не могли зловживати її настановами для заперечення істини і ствердження хибних поглядів. Бо якщо вони зловживатимуть, то, отже, не користуватимуться її правильними і здоровими законами, які є вірними друзями істинності. [Виклад] настанов діалектики ми за допомогою божою закінчуємо, і хай ця праця буде сприятливою і щасливою. У відповідний час, коли це слово відвічного Отця сходить з неба в лоно діви чудесним способом, годиться помолитися йому, щоб він краще спрямовував думки тих, які прагнуть до істини і які за допомогою цього мистецтва прагнуть керувати мовою розуму. Хай він ласкавіше спрямовує їх розум до громадського добра й користі, до зберігання своєї істини, до гуманнішого виховання народу для більшої своєї слави. //

НАТУР ФІЛОСОФІЯ АБО ФІЗИКА

ПРОМОВА ПРО ЗАСЛУГИ Й КОРИСТЬ ФІЗИКИ

Коли мені, наставники найзнатніші і ви, слухачі найшляхетніші, від імені вчителя мого вельми вченого казали, щоб я з вашого дозволу від цього часу взявся читати ту частину філософії, створення [курсу] якої власне розглядається, я стурбувався: чи моя недосконала мова вам сподобається, і чи справді з усіх вас у спростуванні найдостойніший я, недосвідчений, який повинен викласти цей предмет, немов красномовний оратор. Проте я вирішив, що не варто відмовлятися від пропозиції. Це ж бо означало б, що я не лише йду наперекір бажанню найерудованішого вченого, але й хочу позбутися його поваги до мене. Приступаю, отже, до бою без зброї,— схожу тобто на це місце,— бо найнедосвідченіший у необхіднім дарі слова, якого це місце потребує.

«Чому беззбройні вихватні до боротьби встряють? Може б зачекав?» Такий, певно, закид мені зроблять,— я переконаний,— коли по цім отримаю ще й посаду. Та мені байдуже до дорікань «обдарованих», які, побачивши добре озброєного суперника, дрижать перед ним і його мечем. Не маючи сили побороти страх, вони мають звичку шукати порятунку у втечі.

Звертаю увагу, що й мені не по собі, коли бачу, що так багато найерудованіших мужів вуста й очі на мене повсякчас направляють, буцімто я один володію талантом красномовства й інших мистецтв. Їх вид мене, проте, не переконає, що про фізику треба говорити пошепки й дрижати, що часто роблять, коли нечиста совість.

Отже, раз на шлях цей ступивши, які б незручності у дорозі не трапились, треба йти вперед, не зважаючи ні на що. Таким чином, раніше ніж почну говорити по суті, вас, отці вельми вчені, й вас, слухачі шляхетні, гаряче прошу: уважно вислухайте промову цю небезвадну й свою прихильність до неї викажіть.

А почну я від того, якої похвали фізика заслужила, тому що вона, запліднюючи всі мистецтва, подає велетенську користь родові людському. Тільки цим, безумовно, й можна пояснити, чому стародавні фізику шанували більше, ніж якусь іншу частину філософії, й лише тих звикли називати філософами, які у дбайливім спостереженні природи знаходили щастя. Ця думка античних мислителів ясно вказує на переваги, що їх дає фізика: коли хтось бажає мати з філософських студій пожиток, повинен свої зусилля спрямовувати на цю частину

філософії. Та й не лише в тому користь фізики, щоб зискмати! Бо ця частина, тобто фізика, саму філософію доповнює й до її складу включається видатними людьми: власне, ця наука завжди всіма природними тілами займається й їхні розмаїті властивості досліджує. Досить того, що вона [фізика] допомагає осягненню тих знань, які з нею мають той самий об'єкт — природу, хоча й в різний спосіб її відтворюють.

Фізику треба вважати, отже, вельми корисною також для моральної філософії [етики], метафізики, а передусім — для божественної теології, що божественними й надприродними речами займається. Особливо корисною вона є для пізнання першопричини — істинного бога та його єдності, про що нагадує Антоній Рувій Роденський, який каже: «Божественна послідовність речей і дій не має необмеженого продовження, вона з необхідністю проходить до однієї першопричини, від якої інші виводять свої божественні здатності, розпочинають свої дії та поступальний рух». З цього вже ясно, а крім того ми майже на кожному кроці в нашому житті відчуваємо до-
56 тик то радощів, то болю. // Жоден, хто має здоровий глузд, не наважиться приписати цього тілам: як тому, що тіла нам здаються інертними, так і тому, що серед тілесних рухів жодний природний прояв нашої душі ні в радощах, ні в смутку не перебуває. Отже, тіла є бездушними й не можуть народжувати всього іншого; не можуть рухатись самі собою жодним способом. Що ж само собою рухатися не може, те повинно розпочати свій рух від якогось первинного рушія, який над думками, подібно як і тілами, панував би й наділяв би одним рух, іншим — відчуття. Для людського тіла він дав і розумну душу, й такий порядок [встановив], щоб при потребі з якихось рухів тіла якісь думки в уяві повставали б, і навпаки, якісь рухи в тілі наступали б за якимись думками. Про користь цього способу також Павло апостол у посланні («До римлян», у розд. I, вірш 20) сказав такими словами: «Невидимий вічний розум бога від створення світу через ці створіння помічається». Так само його милосердя і божественність [дає знати] всім людям, що є закон і все інше, викладене у вченні про закони природи. Що ж до ідолопоклонства та інших пережитків, хай вони послаблюються, бо лише з допомогою фізичних спостережень можна пізнати бога, який по заслузі судить людей. Бог розкриває їм пізнання світу в своїх творах й показує свою вічну могутність, яка є його словом й все творить. Самі не пізнали зі створінь, що бог є творець їхній. Багато приписуючи його ділам божественності, створіння більше шанують, ніж творця. Їх невігластво розмірковує, що цей збиток породили фізики. Бо фізиками

вирішено було, що в тілах існує якийсь рух, і, коли фізичним способом його не могли пояснити, зверталися до першорушія тіл. А деякі вважали, що тіла самі собою рухаються; думали, що їм притаманне щось божественне, яке шанували як богів. Але я йду ще далі. Багато фізика також робить для пізнання Св. письма; адже в ньому знаходиться й таке, що треба розуміти з властивостей і відношень природних речей; дещо ж виявляється краще з фізичних експериментів. Так, навколо таїнства з'явились численні небезпечні сумніви: яким чином міститься неушкоджене тіло Христове під дуже маленькою часткою жертви. По-друге, слова самого спасителя: «Беріть, тобто їжте тіло моє!» Цей сумнів, якщо з фізичними експериментами зіставиш, мов пітьма при появі сонця легко зникає. Бо якщо в природі, як вчить фізика, це звичайно трапляється, як, наприклад, маленький дуб у жолуді, курча в рубчику яйця міститься, то тим більше в божественних ділах аж ніяк не повинно вважатися абсурдом, коли під маленьким шматочком жертви непошкоджене тіло Христа міститься, як Св. письмо передає. Якщо фізика так багато допомагає для висвітлення таїнств Св. письма, з якими пов'язане наше блаженство, то яку велику старанність і яку велику пильність ми повинні докласти для пізнання цієї вельми приємної й надзвичайно корисної дисципліни, якщо хочемо турбуватися про наше життя. Гідною уваги, отже, є ця річ. Тож не відмовляймось підтримати її своєю працею й прихильністю. Бо ця дисципліна корисна ще й тому, що всі зв'язки світу своїм колом обіймає й лише з ненаситної праці // має звичку багатіти,— що, власне, й зробило її багатою. 57
Коли так, то до надійного й зручного треба повертатися, аби осягнути усі науки шляхетних мистецтв. Тому, кажуть, Александр Великий, Арістотеля шануючи, написані ним фізичні книги «Про історію тварин» опублікував і хотів бути єдиним їх власником: щоб інших смертних перевершити не лише славою зброї, але й іменем у науці.

З цього вже досить ясно, що дуже важко знайти іншу якусь науку, яка б могла дорівнювати цій дисципліні, а якщо й можна, то без неї вони мало чого варті. Позаяк найрозважливіший той імператор не міг сумніватися в цьому,— а він же обізнаний був і з іншими численними науками,— то й сказав, що хотів саме з допомогою цієї науки зажити слави мудрого.

Зрештою, це так і сталося. Але тут ідеться, щоб осмислити: усі справи й випадки, якими фізика може прислужитись людям. Тут треба усе обмірковувати настільки широко, наскільки простягається цей універсальний світ. Досить того, що якби ця наука була умоглядною, то її треба було б осягти

з допомогою неї самої й піклуватись про неї, немов про найбільше добро, що відточує наш розум.

Тому що без усяких епітетів, турботливо й дбайливо причина духовного щастя нарешті показана, я закінчую на цьому про фізику.

Вас, наставники наймудріші, і вас, слухачі високошановні,— щоб не відмовилися дбати про наші заняття, як ви дбаєте про свою вишуканість,— і тебе також, найпревелебніший отче, професоре філософії і шкіл префекте найдостойніший,— аби допоміг мені у справі цій нелегкій,— покірно прошу й благаю.

Для слави бога тричі найкращого і наймогутнішого.

Частина перша

Книжка перша

Розділ перший

<...> дерево у розумінні дерева, або оскільки дерево є природним тілом, воно є причиною свого зростання. 64
І хоч ноші також є деревом, про них не скажеш, що вони є природним тілом, бо, ставши ношами, воно не росте. Отже, фізик не повинен розглядати дерево у формі ношів, бо такий розгляд має відношення до якогось іншого мистецтва, а не до дерева як такого. Коли ж відбувається будь-яка зміна тілесних речей певним способом на підставі їх сутностей, хоч навіть ця зміна спричинюється зовнішніми причинами, за всяких обставин вона починається від матерії й різних форм, залежно від різноманітності речей. Отже, природне тіло складається з первісної матерії й тієї або іншої субстанційної форми. І тому, що воно складається саме з цих першоджерел, воно повинно розглядатись фізиком як об'єкт у власному значенні. Так міркував про природу Арістотель [1].

Далі він з'ясовує причини й встановлює їх не більше й не менше, як чотири. [Він каже], що першою з них є та, з якої, коли вона притаманна [якійсь речі], щось постає, і щось складається, й нею є матерія. Друга причина називається підставою сутності, й нею є форма. Третя є першоджерелом зміни чи спокою, й нею є діюча причина. Четверта — та, завдяки якій виникають інші, й нею є фінальна причина, або як її ще називають метою. Він [Арістотель] додає ще дещо про випадок і долю, які він [також] називає причинами, але випадковими, і вчить, що вони існують у речах для добра й досконалості. Але він, здається, не має уяви про одкровення, яке відомо нам зі світла Євангелія, бо про нього він не згадує. Крім того, він розглядає деякі інші [питання] про причини, наприклад: чи все, що робить природа, робить для чогось, коли виникають труднощі щодо чудовиськ? Він також вчить, у чому полягає необхідність причин і нагадує, що фізикові слід виявляти необхідність причин у речах, і що слід звертати щонайпильнішу увагу на форму й мету.

Розділ другий

ВИСВІТЛЕННЯ ПОПЕРЕДНЬОГО ВЧЕННЯ ЗА ДОПОМОГОЮ РІЗНИХ ПИТАНЬ І ПЕРЕДУСІМ, ЧИ [ВЗАГАЛІ] Є, ЯКИМИ Є, Й СКІЛЬКИ Є ЗАСАД (PRINCIPIA) ПРИРОДНОГО ТІЛА

Зрештою, вже слід обговорити й перевірити, як і інші філософські питання, питання про те, чи правильні, чи ні, міркування Арістотеля. Розглядаючи його, ми послуговуватимемось таким способом філософування, що спершу зробимо історичний огляд того, що знаходиться у природі речей. [Не оминемо й] міркування про істинність богів, досліджуючи проте не лише їх істинність, але й стверджуючи її. Здається, що [саме] такий метод цього вчення щонайбільше проливає світла для тих, хто вчиться. Його ж ми дотримувались у всьому творі про мистецтво логіки, де спочатку доступно виклали настанови наук, а потім за допомогою різних питань з'ясували те, що в них здавалось сумнівним. Проте, коли //
64 зв. в цьому викладі фізики [трапляються питання], чи надто дрібні, чи такі, що випливають з розгляду інших, основних [питань], чи не вельми складні щодо їх пояснення, то їх доведеться викладати й розглядати побіжно. Отже, тут виникає перше питання: чи є в природних речах якісь засади, потім — якими вони є й скільки їх?

1. Хоча природний порядок вимагає, щоб про якусь річ раніше питали, що вона є, ніж якою вона є, проте, коли доведення її існування залежить від з'ясування природи самої речі, або коли буде складніше пізнати, що позначається запропонованою назвою, ніж установити щось певне про існування речі, позначеної такою назвою, то спершу слід викласти визначення речі або пояснення назви. Це стосується й розв'язання поставлених питань, бо спочатку слід знати винагороду за працю, тобто, що саме тут розуміється під назвою засад, ніж з'ясовувати, чи вони є й скільки їх. Якщо пощастить зрозуміти саму назву, то неважко буде дослідити й саму річ.

2. Арістотель так визначає засади: «Засадами є те, що не походить ні з іншого, ні з себе самого, але все походить від них». Отже, потрібні три умови для того, щоб щось могло називатися засадами: по-перше, щоб вони не походили з інших речей, бо інакше вони не були б засадами. Адже те, що має щось раніше від себе не є першим. По-друге, щоб вони не складались із самих себе й внаслідок цього також

не були б засадами, бо тоді або одна з них [складалася б] з інших, або всі вони взаємно складалися б із себе самих. Якщо [було б] перше, то та одна [складна] не називалася б засадою, бо складалася б з інших. Якщо [було б] друге, то вони були б і не були б засадами: були б [у тому разі], коли казали б, що будь-що складається з іншого. Крім того, те, що передує, передує іншому, яке складається з нього. Потреє, щоб усе складалося з них, бо все, що не є засадами, повинно виникати з іншого. Але з чого ж іншого, як не із засад? Як би ти не визначав те, з чого щось походить, воно є або те ж саме, або виникає з іншого. Коли воно [виникає] з іншого, то інші походять не від нього, бо вони могли б сягати [своїм походженням] ще далі. Коли ж воно само не походить з іншого, то воно обов'язково буде засадою. Крім того, тут треба знати, що прийменник «з» визначає лише внутрішні засади чогось і виключає зовнішні засади, а саме: діючу й цільову [причини]. Бо коли хочемо [сказати] у власному значенні й по-філософськи, то не кажемо, що річ постає «з» автора чи творця, але «[з допомогою] творця», й не «з такої мети», а «з тією метою». Якщо ти сприймеш засаду так широко, щоб вона визначала те, з чого походять будь-які інші речі, то стосовно причини засада буде якимсь родом, і кожна причина називатиметься засадою, але не кожна засада буде причиною. Речі зобов'язані // 65
причинам своїми сутностями; засадами ж називають те, що не надає буття речам, але вказує, що вони починають існувати.

3. Визначивши таким чином засади, легко зрозуміти, що вони не походять ні з інших [речей], ні із себе самих, а все походить з них. Подібний сумнів здається даремним, бо ніхто ніколи не сумнівався в цьому, й навіть щоденний досвід доводить, що є зміни речей, з яких ясно видно, що є засадами речей. Бо коли одні [речі] гинуть, то інші виникають. А якщо вони виникають, то необхідно, щоб вони з чогось починались і з чогось складались. Це й будуть засади. Парменід [2], Мелісс [3] та інші, яких у цьому місці спростовує Арістотель, не визнаючи численних засад, кажуть, що все є чимсь одним, бо вважають, що існує лише одна засада. З цієї думки з необхідністю випливає висновок, до якого вони й дійшли, що неможливе жодне народження в природних речах. І коли це були змушені сказати ті, які визнавали множинність засад, то як не визнає того самого той, хто заперечуватиме, що ті засади існують? А сказати це, означає, визнати, у всякому разі за допомогою відчуттів, те, що ще не визначено, бо нічого не можна спостерігати частіше, ніж знищення і народження речей.

4. Встановивши, що речі мають засади, слід запитати: скільки їх? Чому чимало античних [авторів], а також багато сучасних філософів уникають відповіді на це у різних сентенціях, а інші вважають, що є [лише] одна засада, наприклад, Ксенофан з Колофону [4], елеат Парменід, учень Ксенофана й Меліс Самоський; крім того, поет і філософ Гесіод [5], Фалес Мілетський [6], Анаксімен Йонійський [7] і його слухач Діоген з Аполонії [8], Архелай Афінський [9], на прізвисько «Фізик», Гіпас Метапонтійський [10], Геракліт Ефеський [11] та багато інших. Хоч усі вони відстоюють існування однієї засади, проте розходяться у тлумаченні її природи. Ксенофан з Колофону, Парменід і Меліс, кожний по-своєму, пояснюють цю єдність. Одні з них стверджують, що існує одна універсальність світу, інші — що засади виділились внаслідок стиснення матерії, треті — визнали бога, і таких підтримують. Але припущення про визнання бога є нелегким, по-перше, тому, що серед античних філософів назвою єдності було прийнято позначати першопричину всіх речей (хай славиться думка Меркурія Трисмегіста [12]): «Єдність є коренем усіх речей». Потім — тому, що як Арістотель («Метафізика», кн. I, розд. 5), так і Ціцерон [13] («Академічні питання», кн. III) вказують, що Ксенофан під своєю єдиною засадою розумів також бога. А деякі гадають, що ця сентенція, [взята] зі святого письма, перейшла, як і багато інших, до філософів, [що] особливо [видно]
65/36. з третього // розділу «Виходу» [14], де бог, розмовляючи з Мойсеєм [15], присвоює собі назву буття як власне ім'я: «Я, — каже він, — є той, що є» й так само, трохи нижче: «Мене послав до вас той, що є». Тому й існує в церквах вельми старий звичай: над головою Христа господа, щоб довести, що він — істинний бог, писати навкруги грецьке слово «ὤν[16]», що означає «буття». Проте вони встановили не так єдину засаду, як узагалі якимсь чином єдине сутнє. Гесіод, наприклад, єдиною засадою усіх [речей] визнає землю, поетично назвавши її спільною матір'ю, через що землю серед поетів, звичайно, називали матір'ю. Серед вчених це саме [слово] також набуло [значного] поширення: коли Тарквінії [17] запитали оракула стосовно успадкування царства, Аполлон Дельфійський [18], кажуть, відповів, що царем буде той, хто першим поцілує матір. Коли всі думали, що йдеться про царицю — матір богів, Брут [19], який був мудрішим від інших, впав, неначе спіткнувшись, і поцілував землю, мовляв, тому, що вона — спільна мати. Так твердить Тіт Лівій [20] у першій книжці. Те саме знаходимо й у Овідія [21] («Метаморфози», кн. XII). Богиня Феміда наказує Девкаліонові й Пиррі [22] кидати позад себе кістки Великої Матері, з яких, мовляв, відновиться знищений потопом людський рід.

Це пророцтво Девкаліон пояснює так: «Мати — то, певно, земля, а кістки — то каміння,— гадаю — маєш каміннями кидать назад через голови власні».

Фалес Мілетський, один із семи мудреців Греції, вважав воду єдиною засадою всього, можливо, тому, що майже всі давні люди гадали, що цей світ є якоюсь твариною. Вологу Фалес уважав придатнішою для породження речей, бо в ній тварини живуть, нею живляться, й коли її немає — гинуть. Повідомляють, що Анаксімен визнавав засадою повітря, очевидно, на тій підставі, що повітря рухається без примусу, менше протидіє різним [речам], розпадається на найдрібніші частини й пристосовується до будь-якої форми. Кажуть, що так само вчив Діоген з Аполонії, Юдей Імерійський[23] та Архелай Афінський. Гіпас же й Геракліт цю властивість приписували вогневі, звичайно, через те, що він легко крізь усе проходить, і тому що все інше стає його поживою. І всі ці філософи обстоювали єдину засаду речей. Проте було чимало філософів, які наполягали на тому, що речі мають багато засад. Але вони не погоджуються ні у викладі, ні у поясненні. Демокріт з Абдер і Левкіпп Елеатський визнають безліч засад — це атоми або дуже дрібненькі й малесенькі частинки, з яких, вчать вони, так виникають різні речі, як і з 23-х букв, по-різному поєднаних, постає вся різноманітність слів. Пізніше цю думку запозичили епікурейці, які її підтримують і сьогодні. Вона буде викладена і спростована в іншому місці. // 66

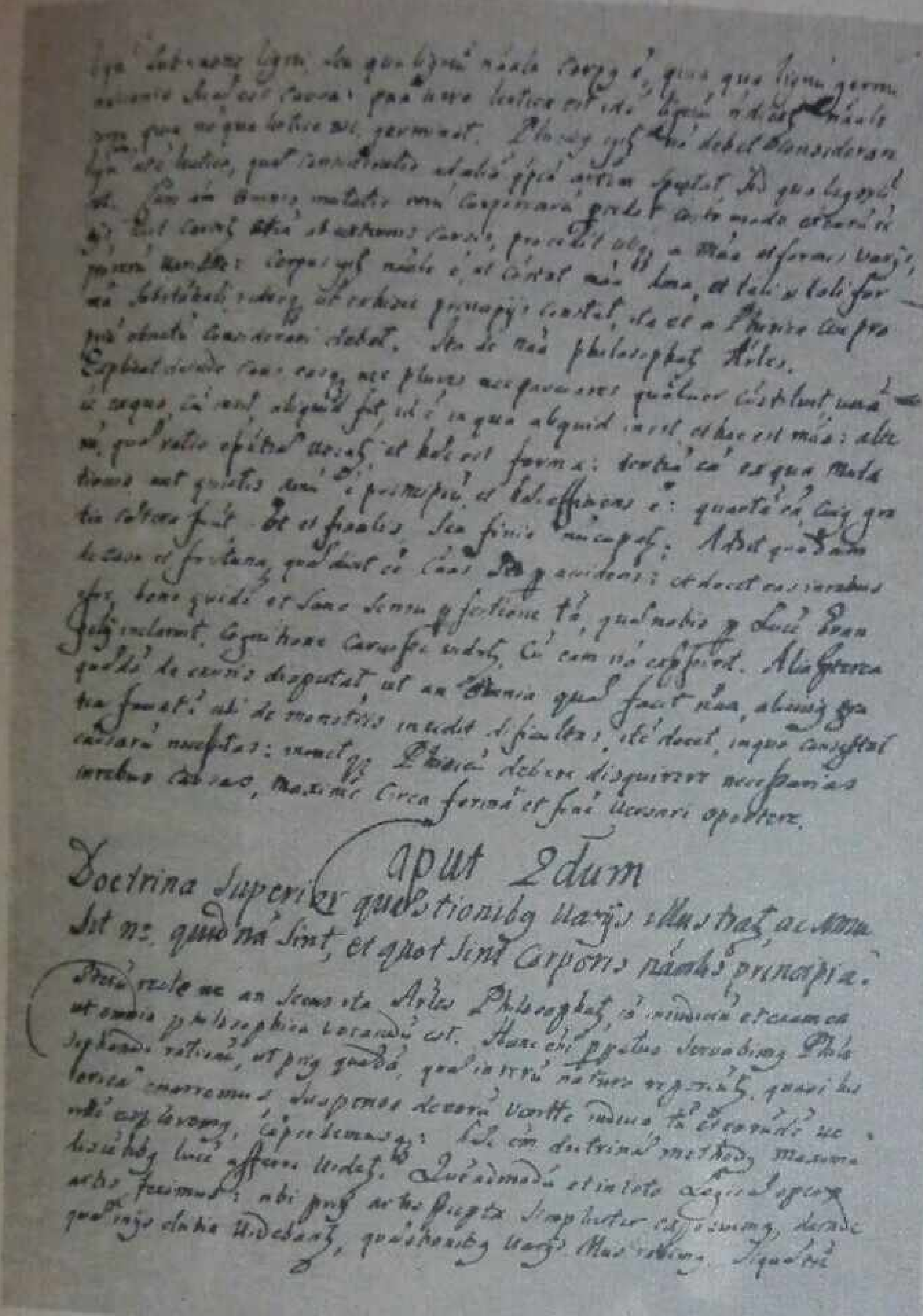
Є й такі автори, що визнають багато засад, але не безліч. Наприклад, Піфагор — число десять, Платон — якісь три [засади], форму, потім велике й мале як матерію. Деякі [автори] під засадою розуміють щось інше, та немає часу викладати їх думки, не тільки тому, що вони несерйозні, але й тому, що вони не стосуються даного питання, бо здебільшого частіше називають елементи, ніж засади. А про те, що елементи відрізняються від засад, скажемо там, де [говоритимемо] про елементи. До цього трактату віднесемо також нові думки деяких сучасних [філософів].

Ми, наслідуючи Арістотеля, кажемо: засад природного тіла є лише дві, а становлення тіла — лише три. Якщо ця думка істинна, то вона спростовує всі подані раніше і не може бути разом з ними. А доводиться так: все, що виводиться або народжується, виводиться від небуття до буття, або ж просто від небуття, тобто з нічого або від небуття чогось в чомусь, тобто від чогось такого, що внаслідок позбавлення досконалості, може бути назване небуттям. Але те, що народжується, не виводиться з небуття, тобто з нічого, бо бути народженим не означає бути створеним. Отже, вони виводяться

від небуття чогось в чомусь до буття його в ньому, наприклад, коли народжується черв'як, то відбувається рух від тієї маси гниття, в якій не було форми черв'яка, до набуття саме такої форми. Спершу ця матерія не була черв'яком, потім з неї утворився черв'як. І тут зможеш нарахувати не менше й не більше, ніж три засади. Бо першою є те, в чому раніш форми не було, потім вона входить, наприклад, черв'як, другою — сама така форма, третьою — позбавлення тієї форми, яка була перед цією новою формою. Без позбавлення немає й не може бути народження тіла. З цієї ж аргументації випливає: не може бути більше двох засад в тілі, створення і становлення якого завершені. Бо, коли те, в чому не було досконалості, її одержує і поєднується з
66зв. нею, засад є лише дві — [матерія і форма]. Позбавлення ж само не може існувати з ними, пов'язаними між собою, бо позбавлення — це небуття цього в тому. Отже, коли це є в тому, то воно не є його позбавленням.

* Проте проти нашого твердження можуть закинути ось що: по-перше, діюча причина також є засадою, отже, засад буде більше, ніж три. По-друге, коли тіло виникає, матерія втрачає попередню форму, а потім замість неї набуває іншу. Отже, є 5 засад: матерія, попередня форма, відсутність наступної форми, наступна форма й позбавлення попередньої форми. По-третє, коли бог створив прабатьків, то там були наявними три засади: матерія, позбавлення й форма, проте не було народження, бо ані Адам, ані Єва, як сказано [в святому письмі], не були народженими. На це я відповідаю так: щодо першого, то діючу причину можна б назвати засадою народження, але зовнішньою. Такі [засади] тут не визначаються, а лише внутрішні, що перебувають в самому акті народження, бо народження не могло б початися, коли не було б одного з них. Але ж воно цілком добре починається [навіть] тоді, коли ти й не думаєш про діючу причину. Звичайно, коли усунути діючу причину, то відповідно усувається можливість народження, й не формально. Коли ж усунути або матерію, або форму, або позбавлення, то усувається народження формально. Щодо другого, то коли тіло народжується, матерія втрачає попередню форму, проте ця втрата не походить сама собою з поняття народження, а випадково. Бо не слід нічого думати про втрату попередньої форми, коли ти думаєш, що [коли] матерія набуває форму, то ти думаєш про народження. Звідси [видно], що коли б матерія раніше не мала жодної форми, а потім прийняла б якусь, то це було б народження.

* 4. Спростовуються закиди проти поданого твердження.


Caput 2dum

Сторінка рукопису «Натурфілософії» Ф. Прокоповича

Отже, втрата попередньої форми є засадою не народження, а руйнування. Бо як народження має три [засади], тобто матерію, форму до позбавлення й форму по позбавленні, так руйнування має три інші [засади], як матерію, позбавлення до форми й форму по позбавленні. А це означає, що коли народжується тіло, то виступають дві форми й два їх позбавлення, й саме тому з народженням однієї [речі] завжди збігається руйнування іншої речі. Щодо третього, то я запере-

чую, що пращури людей не були народжені й що їх не називають народженими, адже тут ідеться не про всяке народження, а про той спосіб народження, за яким ми виводи-
67 мо людей від [їх] батьків. //

Розділ третій

ПРО МАТЕРІЮ, ЯКУ НАЗИВАЮТЬ ПЕРШОЮ

Звідки виникає її буття? Що змушує її набувати [певну] форму? Чи може [матерія] існувати з божої волі без жодної субстанційної форми?

Довівши, що є певні засади природного тіла і його виникнення, й визначивши їх кількість, з'ясуємо далі, звідки ж походить одна з таких засад буття, що є спільною для всіх тіл, і яку фізики, крім того, називають першою матерією. Це доводиться таким силогізмом: коли будь-що виникає, то воно виникає не з нічого, а з чогось, його не було раніше, а щойно виникло. Бо виникнення з нічого означає створення, а не народження. Тепер погоджуються всі, що, крім розумної душі, бог нічого не створив. Це доводиться свідченням Святого письма (кн. «Буття», розд. 2), де сказано, що бог на сьомий день спочивав від своєї праці. І смішно було б говорити, що бог створює вогонь, коли служник на кухні підпалює дрова, а крім цього нічого не створено... Адже сам бог сказав (кн. «Буття», розд. 1): «Хай зродить земля живу траву, яка приносить насіння, й квітне дерево, що приносить плоди, відповідно до свого роду». Коли ти скажеш, що щось не створюється богом, то відповідно до цього створене повинно бути створеним кимсь, наприклад, вогонь — вогнем, людина — людиною й так далі. І це буде смішнішим, бо тоді ти насмілишся назвати творцями волів і ослів. Крім того, теологи твердять, що лише божа могутність може творити речі в такому розумінні: наскільки те, що створюється, далі від буття чи існування, настільки воно потребує більшої могутності в створенні. А те, що створюється з нічого, настільки далеке від існування, що не може бути нічого віддаленішого, отже, воно потребує могутності, якої не має жодна річ. А має її лише бог. Отже, те, що виникає, виникає з іншого, отже, його «щось» повинно виникати з чогось іншого, тобто переходити до нього. Наприклад, коли вогонь виникає з поліна, то «щось» повинно переходити від поліна до вогняної

субстанції,— чи то якась частина поліна, чи ціле поліно. Якщо ж не перейде нічого, то скажуть, що вогонь виник з нічого. Отже, я питаю: що переходить з поліна до вогню? Чи ціле поліно, чи якась його частина? Не [переходить] ціле, бо в противному разі вогонь був би поліном. Отже, [переходить лише] частина. Я питаю: яка ж? Чи, бува, не та, якою поліно відрізняється від усякого не-поліна й яка є його якимсь зовнішнім видом чи формою? Чи, може, інша, яка не відрізняє його від інших речей? [Переходить] не попередня, бо вогонь відрізняється від поліна, а поліно — від вогню, отже, [переходить] наступна. І я кажу, що ця [частина] є 67/зв.
матерією. Бо коли всі тіла, що існують у піднебесному [світі], змінюються в інші, то в усіх [них] слід знайти таку частину сутності, яка була б притаманною і цій, і тій, і будь-якій іншій формі. Цей самий аргумент підтверджується й тим, у чому ми переконаємось на підставі знаків, відчуттів та експериментів. Бо здебільшого трапляється, що коли одне тіло народжується іншим тілом, навіть іншого виду, то багато акцидентів переходить від одного до іншого [нового]. Адже вогонь з чогось зеленого [буває] й сам зелений, а з жовтого здається жовтим. Нарешті, дим часто має той запах, який мала спалена річ, і з якої він виділяється. Так само черв'яки в сирі [бувають] масні й білі, в листках капусти та інших трав'янистих рослинах вони виглядають зеленими. Й ще дивніше [те], що коли руйнується [одне] тіло, й народжується нове, то видно, що збереглися не лише кольори, але переважно й фігури. Коли, наприклад, списаний папір, чи щось [інше], що має на собі нанесене відбите зображення, спалюється повільно й без руху, то на попелі видно ті самі букви, й те ж саме зображення. Це ж саме буде видно й на спаленій полотняній тканині, й на інших подібних речах. А те, що є іншим, є хіба чимсь другорядним, яке по зруйнуванні одного тіла не гине, а переходить до іншого тіла. Але оскільки в ньому є певні властивості, помітні якості, фігури й так далі, то деякі з них воно несе зі собою в нове тіло, про що свідчать очі. Бо хто сказав би, що [з попереднього тіла] не залишилось нічого, й створено цілком нове тіло? Адже в ньому створені ті самі фігури, ті самі кольори. Бо яка ж необхідність змушує бога, коли я вогнем знищую папір, не лише творити нове тіло, тобто попіл, але й букви робити подібними до попередніх? Ще смішнішим буде те, коли хтось визнає, що попіл *створюється* не богом, а вогнем. Бо, окрім уже сказаного, абсурдом буде допустити, що вогонь вміє писати й малювати. Такими та подібними прикладами й поданим доведенням справджується, що взагалі слід уважати, що в усіх тілах є певний спільний субстрат, хоча його не можна

сприйняти відчуттями. Він так підпорядкований одній формі, що коли б вона щось у себе увібрала, то він не зник би, а був би здатний узяти собі іншу [форму], й узяв би. І тому те, що є в людині, могло б перейти в лева, з лева — в черв'яка, з черв'яка — в землю, з землі — в дерево й так далі.

68 Звідси ясно видно, що цей спільний субстрат, чи перша матерія, яку бог створив на початку світу, не може ніколи ні народжуватись, ні знищуватись, ані збільшуватись, ані
* зменшуватись, і скільки її створено, стільки залишається досі, й залишиться назавжди. Коли б навіть вона виникала, то тіла не виникали б, а народжувались, і коли б вона [матерія] гинула, то не руйнувалось би жодне з них. З другого боку, чи є необхідність, щоб матерія виникала, коли вона переходить з одного тіла в інше? Тому бог створив природу так, щоб до виникнення чогось щось руйнувалось для того, щоб була матерія для майбутнього тіла, й навпаки, коли щось гине, то відразу виникає інше тіло, щоб матерія не залишилась голою й без форми, оскільки вона не може бути такою за своєю природою. Додай, що коли б матерія гинула, то випливало б, що або в усіх випадках бог створює нову [матерію], або народження й поширення всіх речей досі припинилось би. [Але] обидва ці [припущення] абсурдні.

** Отже, ми довели, що матерія є в усіх речах. Звідси випливає потреба дослідити, чим вона є, й старанніше розглянути її природу. [Зробити] це тим важче, що її не можна сприйняти жодним відчуттям, бо вона існує в розмаїтих акцидентах приховано і потаємно. Проте Арістотель намагався дати певні визначення матерії, яких є два: одне цілком негативне («Метафізика», кн. VII, розд. 3): «Матерія не є ані якістю, ані кількістю, ані чимсь таким, чим визначається сутнє». Друге [визначення] — позитивне («Фізика», кн. I, розд. 6): «Матерія — перший субстрат [кожної речі], з якого будь-що виникає так, що притаманне йому не випадково». Коли в першому визначенні він каже, що матерія не є ані якістю, ані кількістю, то він не заперечує, що матерія є чимсь, але заперечує, що вона є чимсь досконалим, завершеним або цілком сутнім, наприклад, коли б ти сказав, що тіло людини не є людиною, чи матерія митця сама собою ще не є твором мистецтва. Він не заперечує також, що вона є кількістю, але каже, що матерія сама собою не є протяжною, але набуває кількості того, в чому виявляється її протяжність. Із сказаного випливає очевидність такого визначення, а саме: матерія називається субстратом, що існує для набування форми.

* 2. Друге твердження.

**3. Третє твердження.

по-перше, для розрізнення суб'єктів, які разом формою суб'єктивуються в першій матерії для будь-якого суб'єкта, бо субстрат для всіх [них] є спільним. Він називається тим, з чого щось виникає й служить для розрізнення діючої причини, «від якої», й цільової, «внаслідок якої» виникають речі. Додають, 68/38. що «це притаманне йому не акцидентально», згідно з чим вчать, що матерія є частиною тілесної субстанції. А причину, чому Арістотель дав подвійне визначення матерії, більшість вчених вбачає в тому, що її важко осягнути через мализну, так само як усемогутнього бога — через його безмежну велич (бо й дуже велике, й дуже мале не можна легко осягнути: одне тому, що воно перевершує [нашу] здатність, а друге тому, що воно скрите). Таким чином, про бога можна думати, двояко,— як вчить св. Діонисій Ареопаг[іт] [24], («Про божі імена», кн. I, й «Про теологічну містику», розд. 2 і 3),— дещо про нього заперечуючи, й дещо стверджуючи. Правдивіше пізнаємо бога при негативному визначенні; коли, наприклад, говоримо, що бог не є світло, ані темнота, не тілесний, не білий, ані чорний, ніж стверджувально, коли намагаємось говорити [про нього] щонайкраще й кажемо, що він — всемогутній, всезнаючий, найдобріший. Але, хоча всі ці істини існують, ми не пізнаємо їх такими, якими вони є. Так і про матерію Арістотель думав двояко, заперечуючи щось про неї в першому визначенні й стверджуючи щось у другому визначенні. І, справді, про неї можна більше заперечувати, ніж стверджувати, бо легше пізнати, що́ вона не є, ніж [те], чим вона є, хоч правильніше [буде] сказати, що вона є тим, що про неї сказано в другому визначенні. Навіть з його відповідності природі речей, видно, що воно найкраще й найдосконаліше.

* Тепер слід розглянути, як матерія відноситься до форм. І коли навіть вона призначена для сприйняття форм, то спершу слід запитати, чи матерія прагне до них й яким чином. Під прагненням розуміють не що інше, як природну схильність, наприклад, спрямованість [руху] каменю до центра землі, вогню — вгору й інших речей — в різні напрямки. Проте не слід думати, що слово «прагнути» береться тут так, наче б йшлося про людину чи тварину, а метафізично, тобто «прагнути» — бути призначеним природою для форми. Ця суперечка здається [суперечкою] ледачих людей і таких, яким нічого робити, й чимало таких, що втрачають дорогоцінні години в її розв'язанні, й [які] нічого іншого не роблять, хіба що веселять самих себе омонімічністю слів, уважаючи, що матерія не здатна пізнавати й тому не може до чогось

* 4. Четверте твердження.

прагнути, ані чогось хотіти й так далі. Тому, словом, кажу: матерія прагне форм, або: вона за природою призначена для форм, і є нічим іншим, як здатністю до сприйняття й утримання певної форми, й, крім того, вона лише або переважно для того і створена богом. Тому філософи називають матерію потенцією, а форму — актом. Бо як потенція дії означає
69 можливість // діяти й не дію саму собою, а діяльність через надану їй дію, так і матерія є тим, з чого може постати будь-яка річ, але не інакше, як через форму. Хоча матерія сама собою не є жодною конкретною річчю, проте вона є спільною для всіх [речей]. Коли хтось закине проти цього висновку, то ти легко спростуєш його, пояснивши, в якому розумінні ми вживаємо тут слово «прагнення».

* Може трапитись, що ти запитаєш: «Як матерія прагне до форми?» Причина для запитання полягає в тому, що жодна матерія не буває без форми; адже ми не бажаємо того, чого не позбавлені. Зрештою, [причина для запитання є ще й] у тому, що не всі форми однаково досконалі. Отже, чи прагнуть [речі] до ще досконаліших форм, ніж до менш досконалих? Застосовуючи в цьому питанні таку метафору, кажу, що матерія, яка має форму (а тепер також вважається будь-яка матерія), прагне подобатись, бути достатньою й радіти. А коли б вона була голою й без форми, то вона мала б бажання туги [за чимсь]. Туга означає брак добра, а [прагнення] подобатись і радіти виникає внаслідок наявності добра. Але все це тут є метафоричним і його слід довести самим поясненням метафори, а саме: коли матерія має форму, то вона має те, для чого вона призначена за своєю природою. Коли ж вона не має форми, то вона не має мети свого створення; але ж для неї [матерії] вона [форма] є необхідною. А на питання про те, чи матерія однаково бажає досконалих і недосконалих форм, відповідаю, що вона однаково прагне обох, бо вся матерія створена богом для прийняття будь-яких форм, і досконаліші форми не є більшим добром, ніж менш досконалі. Бо, по-перше, матерія не прагне власним бажанням, тобто внаслідок попереднього пізнання добра, як я вже сказав, а метафорично. Далі, досконаліші форми, хоча самі собою є більшим добром, ніж недосконалі, проте вони не є більшим добром для матерії. Тому, коли [матерія] не буває бездіяльною, голою та порожньою, вона нездатна прагнути до чогось іншого [крім форми]. Як для бочки байдуже, чим її наповнюють при використанні,— чи водою, чи вином,— так і для матерії однаковим добром є мати форму людини, чи вола, чи осла. Міркуючи помилково, відповідно до люд-

* 5. П'яте твердження.

ського способу мислення, кажуть, що матерія, формою якої є душа людини, котра її визначає й освячує, є щасливішою, ніж та, що має форму собаки. Як хтось сказав, камені, якими викладені вівтарі богів, є щасливими, а ті, що протираються ногами,— нещасливі.

Залишилось запитати: чи не може матерія з божої волі *
існувати без усякої субстанційної форми? Марним було б питання [про те], чи вона існує в самій речі без форми. 69/зв.
Адже ніхто ніде досі цього не помітив. І суперечить божому провидінню [те], щоб якась, навіть найменша річ у цьому світі була б порожня й бездіяльна, й без усякого застосування. Саме такою була б матерія, коли б вона була без форми. При цьому питаємо: чи може бог, цілком позбавивши форми, будь-яку матерію залишити голою? Привід для [такого] питання подає томістська школа, яка вчить, що матерія не має власного існування, а запозичує його цілком від своєї форми. Крім цього, [представники її] додають, що матерія є чистою потенцією, а все, що існує, не є чистою потенцією, бо має акт існування. Далі, матерія, коли вона не мала б жодної форми, не могла б бути віднесеною до жодного виду серед категорій. Ми ж стоїмо на протилежній [точці зору]: бо коли існування речі взагалі є тотожнім з її сутністю, або коли будь-яка річ має власне існування, як розумніше вчить Філософ в «Метафізиці», то чи в усякому разі матерія є певною річчю, чи ні? Коли вона не є нею [річчю], то ми видумуємо й уявляємо матерію, а не обмірковуємо в додатку; коли ж вона є [нею], то вона має своє власне існування або ж сама є власним існуванням. Отже, тому вона не може існувати гола, відокремлена від форми [навіть] з божої волі й не можна сказати, як кажуть [інші], що існують якісь модальні сутності речей, бо й вони не можуть існувати відокремлено від своїх речей, від яких не можуть бути відокремленими, що буде видно згодом. Далі, коли матерія була б вмістилищем форм, то за своєю природою вона була б ранішою від форм.

Яким же чином те, що не існує, може називатися власним існуванням, у якому щось перебуває. Крім того, якщо б існування матерії залежало б від форми, то виходило б, що матерія гине стільки разів, скільки разів вона втрачає попередню форму й стільки разів виникає, скільки разів вона приймає нову форму. Бо будь-яка річ гине тоді, коли втрачає [своє] існування, й виникає тоді, коли знову його набуває. А матерія, як ми вже довели, не знищується й не народжується.

* Шосте твердження.

9*

Аргументи томістів спростовуються без жодних труднощів*. Адже перший [з них] хибно припускає, що існування матерії залежить від форми, а решта [аргументів] підкріплює цей перший, не маючи жодної переконливості, бо матерія є чистою потенцією стосовно форми, тобто такою, що сама собою не надає форми речам, ані не робить різниці між ними, але може набувати форму, яка, проте, не стосується її існування. А коли вона була б чистою [потенцією], то не відносилась би до жодної з 10-ти категорій, які позначають роди завершених речей. А матерія є частиною субстанції й, таким чином, відноситься до найвищого й трансцендентного роду сутнього, який, коли до нього додається [щось] матеріально, щодо матерії буде найнижчим видом.

70 Цього місця не можна проминути, бо були й такі [філософи], які твердили, що матерія не лише може існувати без форми з божої волі, але що це доводить навіть сама природа. Вони кажуть, що це трапилось на самому початку виникнення світу, й хотіли б, щоб це саме означали такі слова («Буття», кн. 1, розд. 1, вірш 2): «Бо земля була пустинна й порожня». І про це говорять коімбрійці [25], єзуїти до цього додають думку Августина [26], Василія Великого [27] й [Йоанна] Златоустого [28], яких, крім інших, вони й цитують. Стосовно Августина не маю [під руками] нічого певного, а Златоустий (в «Бутті» гомілія 2), каже, що земля була безформною, тобто «неприкрашеною», як сам там-таки пояснює й критикує маніхейців [29], валентинійців [30] та маркіонійців [31] [за те], що вони хибно вважали, ніби матерія раніше, ніж прийняла форму, існувала голою. А Василій («Шестоднев» [32], гомілія 2) завзято нападає на тих, хто так коментує Святе письмо (яких і Златоустий уважає єретиками) й виразно каже, що матерія створена одночасно з формою, а не так, як виникає твір при творінні [його майстром]. Бо бог, каже він, спершу, ніж створив щось з того, що ми бачимо, задумав у душі й був спроможний породити — створити те, чого не було, й одночасно думав, яким же повинен бути світ, і породив одночасно матерію, що співіснує з її формою. І дещо нижче [каже]: «Бог створив небо й землю не як з двох половин, а ціле небо й цілу землю, охопивши формою саму сутність». Отже, маніхейці й інші вважали, що матерія існувала раніше від форм, але їм заперечують святі отці та інші [філософи] подібним [чином]. Проте думка про первинне існування матерії може бути двоякою: перша [з них] стверджує, що матерія існувала споконвіку й бог створив світ не з нічого, а з матерії. Це дуже важка помилка й вона притаманна маніхей-

* Спростування закидів томістів.

цям. Друга [думка] твердить, що спершу богом була створена окремо матерія, а пізніше їй були надані форми. Ця [думка також] єретична й тут не місце говорити про неї. Але годі про матерію.

Розділ четвертий

ЧИ КРІМ МАТЕРІЇ Є СУБСТАНЦІЙНІ ФОРМИ? ЗВІДКИ ВОНИ ВИВОДЯТЬСЯ? ЯК ВОНИ ПОЄДНУЮТЬСЯ З МАТЕРІЄЮ?

Крім матерії, про яку ми досі говорили, у тілесних субстан-
ціях є субстанційні форми, що сприймаються відчуттями, ціл- 70
ком відмінні від самої матерії й одна від одної. Це легко
доводиться так: різноманітні тілесні субстанції, що мають 38.
різний вид, відмінні між собою природним способом. Бо хто може сказати, що лев від осла, чи віл від риби або риба від латука [салату] відрізняється дуже мало? Матерією, як ми вже бачили, вони не відрізняються, отже,— чимсь іншим, що відмінне й протилежне матерії. Я питаю: чи воно є акцидентальним, чи субстанційним? Воно не є акцидентальним, бо інакше лев випадково не відрізнявся би від осла так, як один лев відрізняється від іншого вагою чи кольором. А твердити це — абсурдно. Ще абсурднішим є порівняння істоти з [якоюсь] річчю, позбавленою душі, наприклад, з каменем чи металом і твердження, що слон відрізняється від срібла не інакше, як випадково. Отже, субстанційним є те, завдяки чому розпізнаємо розмаїтість природи речей. Саме його я називаю формою, яку Арістотель визначає так: «Форма — це спосіб, яким щось є тим, чим воно є», тобто суттєва частина фізичного тіла <...>.

...Коли б людина була створена з води, або [інші] чис- 71
ленні [речі] з інших численних [речей], то й тоді ми не казали б, що це людина, хоч здаватиметься, що це людина. Бо коли була б дана матерія, позбавлена всякої форми, але наділена [різними] акцидентами, то й тоді це не було б певне тіло, бо в ньому не було б жодної субстанційної форми.

2. Тут доречно виникає питання: звідки ж виводяться форми, коли спостерігаємо виникнення різноманітних тіл? Звідки той новий вогонь, коли щось підпалюють? Звідки [береться] форма дерева, коли виростає нове [дерево]? Щодо матерії, то немає [жодного] сумніву, що вона залишається такою самою, якою була в старому [тілі], [із старого] переходить до нового тіла й не виникає, й не знищується. Про форму ж цього сказати не можна. Бо коли й матерія, і форма

були б такими самими у вогні, якими вони були в поліні, то поліно не змінилося б у вогні й не було б жодного руйнування, ані народження, і навпаки, поліно не відрізнялось би від вогню, а вогонь — від поліна. Я [знову] питаю: чим же вони відрізняються? [Здається], що можна було б визнати, що ніщо взагалі не руйнується й ніщо не народжується, а все є тим же самим, й воно втішає наші очі [лише] якимись вигаданими мареннями. Коли ж це абсурд, то слід визнати, що й гинуть, і народжуються нові форми. Але звідки ж вони беруться? — ось у чому труднощі. І зізнаюсь відверто, що ця перша таємниця природи вводить філософів у оману.

Здається вірогідним те, що форми виводяться з чогось, а не з нічого. Бо інакше форми створювалися б, а не народжувались. Але ми щойно бачили, що ніщо не створюється, окрім форми людського тіла, яка створюється при народженні людини. Панує загальна думка, що форми ці приховані в матерії. [Адже] ми спостерігаємо, як вони з'являються нові, подібно до того, як Анаксагор [33] та його послідовники уявляли [їх] собі, доводячи, що всі форми таємно приховані в окремих речах, і з випадкової та змішаної купи впорядковуються силою діючої причини, й неначе приспані збуджуються, й постають перед очима, складені в певному виді. Я ж кажу, що це неправда, й це доводить досвід відчуттів. Хто бо, коли він не божевільний, скаже, що та пожежа, внаслідок якої знищено певне місто, не породжена наново, а була прихованою в колодах будинків, і, нарешті, коли [до них] наблизились смолоскипи, вона [пожежа] ніби відгукнулася на виклик світла? Або жаби, черв'яки й інші гидкі тварини, що виникають з трупа людини, чи були в ньому тоді, коли людина ще жила? Думка ж Платона [34] є справжньою казкою, бо він вчить, що форми наче з їх власних ідей, мов би з джерел, вливаються в матерію, як у якесь вмістилище. Але ж ніщо не виливається з того, що є нічим, хіба що порожні примари, якими є, як ми [вже] довели в логіці, ідеї Платона.

71 3. Розгляньмо ж думку самого Арістотеля: він вчить, що
36. форми існують до виникнення будь-якої речі, але не в акті створення, бо так ніщо наново не виникало б і взагалі не існувало б у чому-небудь. Адже чомусь природа створює щось у природі, а утримується воно в матерії досконалістю, можливістю та силою природних причин, і збуджується з потенції, наче з надр і приводиться до акту — досконалості. Щоб з'ясувати цю думку, спершу слід пояснити, що означає «бути можливістю або досконалістю в чомусь», а потім — яким чином під можливістю філософи розуміють [те], коли щось може можливості чи досконалості речей переходять до акту. Отже, й або створювати матерію, або приводити до її утворення,

сприймати створене. При першому способі вогонь має можливість або потенцію до народження іншого вогню, а митець — до створення статуї. При другому способі поліно має таку здатність, бо воно є матерією, що здатна створювати вогонь із себе, як і срібло, яке здатне бути використаним для створення статуї. Отже, буття можливості або досконалості в чомусь можна розуміти двояко: по-перше, воно може виводитись з чогось, як наслідок з причини; по-друге, воно може виводитись з чогось як із здатності матерії і сприйматись у ній. Отже, коли Арістотель каже, що форма до свого створення є здатністю в матерії, то слід уважати, що [він висловлюється] про неї в другому розумінні, тобто форми можуть виводитись з матерії і, таким чином, зберігатись у ній. У першому ж розумінні форми є здатністю або можливістю в діючій причині. Зрештою в обох випадках слід розуміти *природну* здатність, тобто *закладену в речах природою*. Звідси вода, наприклад, може й текти вниз, і підійматись вгору, й спалювати речі, лише коли бог того забажає. Проте текти вниз вона може природно, а підійматись вгору — лише за допомогою сили; спалювати може [лише] з божої волі. Ця остання здатність є покорою, бо річ готова й здатна до чогось, що перевищує її природу, й здатна [до нього] не завдяки своїм силам, а ніби підкоряючись божій волі. [Справу] розуміти треба так, що форми утримуються в матерії досконалістю чи здатністю. Але коли діючі причини, що мають здатність до іншої форми, виведеної з матерії, приєднуються до неї дією, й власною силою витісняють і урухомлюють матерію, щоб вона утворила якусь певну форму, то тоді кажуть, що вони [діючі причини] виводять [форму] або її досконалість з потенції матерії у власний акт. Бо, таким чином, супровідні причини надають матерії своєї сили й видобувають з неї форму. Хоч [усе] важко пояснити, але те, що ми можемо знати, пояснимо.

Діючі причини, що б вони не створювали, створюють своєю формою. Матерією ж вони не можуть зробити нічого, бо всім [речам] притаманна та сама матерія. Але ми бачимо, що не з усіх [причин] виникає одне й те саме. // Тому поліно не 72
спалює, вогонь не зволожує, вода не сушить, віл не народжує осла, ані, як кажуть, орли не народжують мирного голуба. *

Отже, формам повинна бути притаманна вся сила дії, **
проте самі форми не стосуються безпосередньо утворення інших субстанційних форм, тобто притаманним і дуже близьким контактом [зі старою формою] не витісняють стару форму й не вводять нову, а здійснюють все це, наче за

* Теза 1. ** Теза 2.

допомогою якихось інструментів, здатностей і розмаїтих властивостей, призначених їм від бога. Адже вогонь не витісняє безпосередньо своєю формою з поліна його форму, а здійснює це сильним вогнем і своєю температурою. Те саме [можна сказати] й про інші [речі].

Отже, акцидентні властивості найбезпосередніше утворюють* субстанційні форми. Це видно з багатьох експериментів і особливо, коли, зібрані увігнутим зеркалом у один [пучок] промені сонця підпалюють колоду, що [до цього] лежала під ними [променями]. Цей вогонь не утворюється формою сонця, вельми віддаленого, а лише сонячним теплом, зібраним у пучок і внаслідок цього дуже сильним. Звідси видно, яким чином властивість (як ми сказали в логіці у її визначенні) в дійсності завершує субстанцію. Проте не лише властивості й не самі собою діють для вдосконалення субстанції, подібно до того, як не сам собою пензель творить кольори та форми, а завдяки волі художника. Коли ми оце так виклали, то думка Арістотеля здається ймовірнішою та правильнішою, ніж усі інші. Проте хтозна, чи можна її довести, хіба що інші думки можуть бути легше спростовані, й виглядають менш вартими уваги, ніж ті, які приймаємо ми.**

Зрештою, вислухавши Арістотеля та всіх інших, що думають так само, я інакше розумію те, що стосується цього питання, хоч, узагалі, я ще не бачу жодного його розв'язання й не розумію нічого з того, що я хотів би знати. І коли я слухаю слова Джуліо Скалігеро[35] (у вправі 61), що наче й могли б задовольнити мою душу, які я справді хочу почути, [проте] нічого [такого] не чую. Бо коли кажуть, що форми не утворюються з нічого, то в цьому ж переконує й сам розум. Коли ж вчать, що вони виводяться з матерії, то роблять правильно, але, пояснюючи це, розкривають дуже мало. Бо бути виведеним з матерії не означає нічого іншого, як породжувати форму поза матерією й щойно після цього приєднувати до неї. А чи це відбувається всередині самої матерії? Я з цим легко погоджуюсь. Але цим питання не вичерпуються. Я питаю: чи в матерії форма постає також з нічого? Бо знаходитись у матерії — це одне, а поставати з
72 самої матерії — так, щоб сама матерія чи якась її частина
36. перетворювались у форму — це [цілком] інше. Скільки це викликає непорозумінь серед інтерпретаторів Арістотеля, видно в їх творах на кожному кроці, наприклад у Толета[36] («Фізика», кн. І, розд. 9, питання 19 і в творі «Про народження й знищення», розд. 3, питання 2). Так викладає [також] Даніель Сеннерт[37], професор Вітенберзької академії

* Теза 3. ** Теза 4.

медичних наук. Вони вважають, по-перше, що в матерії попередньо виникають якісь сутності, з яких згодом створено одиничні форми, виділені з одиничних [речей]. Їх вони називають «можливостями форм». Далі, інші визнають, що частина форм попередньо з'являється в матерії, але вони, як дуже невиразні, згодом підсилюються народженням, і таким шляхом з'являється будь-яка форма. Альберт Великий [38] намагався довести, що всі форми згідно із сутністю народжуються в матерії так, що матерія щодо форм є наче якоюсь властивістю (habitus). Сам Толет заперечує ці думки, однак я взагалі не погоджуюсь з тим, що він думає. Адже він каже: те, що народжується першим, є складним. Форма ж не утворюється сама собою, а утворюється й виникає разом [з матерією] для утворення складного. Дія ж визначається передусім елементами, наче акцидентно складеними в ній самій у форму. Я ж кажу, що не розумію, чого хоче Толет: чи форма виникає раніше, чи згодом, чи сама собою, чи акцидентно, чи сама [окремо], чи разом зі складним? Отже, проблема залишається нерозв'язаною: звідки ж форма, що є вже в матерії, але якої раніше не було, отримує своє існування? Чи вона раніше існувала в матерії? Чи може матерія перетворилася в неї? Чи може вона створена з нічого? І сам Толет, який таким викладом не задовольнив ні себе самого, ані інших (у заувазі І кн. «Про народження та знищення», розд. 3, питання 2, як передає Сеннерт), робить такий висновок: «Погоджуюсь,— каже він,— що це якась незвичайна властивість, яка бере участь у будь-якій творчій здатності, але її немає тоді, коли вона [творча здатність] діє на об'єкти». Погляньмо, нарешті, як сам Сеннерт, бажаючи визнати очевидну й важливу істину, каже ось що: «Ми,— каже він,— яким це відомо зі Святого *
письма, відкинувши ті думки, за допомогою яких намагаються вивести форми або з матерії, або з неба, або з будь-чого іншого, вважаємо, що й форми, як і матерія, були створені на початку світу разом із самими речами, щоб з них усі речі виникали природним шляхом. Перша матерія [без форми] нездатна породжувати будь-що, а завдяки формам утворюється послідовність усіх народжень і форми є другою засадою природних речей, завдяки якій ці речі є тим, чим вони є, і завдяки якій вони виконують те, що вони змушені робити. // Завдяки 73
формам усі природні речі не лише діють у відповідності зі своєю природою, тобто [так], як їм призначено творцем, але й зберігаються й поширюються. Адже бог призначив, щоб природні речі не лише існували завдяки своїм формам, але й щоб завдяки їм поширювалися. І коли він призначив, «то

* Думка Даніеля Сеннерта про походження форм.

тоді й між окремими речами розподілив [ту] силу», завдяки якій вони виконують те, що їм було наказано, й постійно розмножуються. Цей наказ бога був виданий до створення неба, щоб ніхто не виводив форм з нього [неба]. [У книжці] [«Буття», кн. I] бог сказав: «Хай земля випустить пагін, траву, яка породить насіння, плідне дерево, що народжує плоди свого виду, насіння якого є на землі; і так сталося. І породила земля зелень, трави, що розсівають насіння свого виду, й плідні дерева, у [плодах] яких є насіння свого. Отже, природні речі підкоряються волі творця й усі форми «породжують себе самих завдяки силі, закладеній у них при першому створенні, внаслідок зміни й поширення». Проте вони залишаються невичерпними, що видно й у рослинах, і у тваринах, які народжуються за допомогою насіння. Адже, «даючи насіння, вони віддають частку своєї матерії і своєї форми». Бо ж насіння рослини, поки воно в рослині, є чимсь наділеним душею, подібною до душі рослини. Але коли воно від неї відокремлюється, то від рослини відокремлюється й та частка форми, що міститься в насінині. Разом з матерією насінини вона відокремлюється від рослини й переходить у подібну до тієї від якої саме походить. Те ж буває у тваринах, [у яких] «такою самою здатністю в насінині є форма». Бо у вправі 6-й Скалігеро [каже]: «насіння здатне надавати форму, а виводиться вона з віддаленої потенції, яка є першим актом щодо найближчої потенції, і нею є другий акт, щоб форма була в тій самій матерії і таким способом, який не потребує жодних додаткових засобів, і щоб вона задовольнялася своїм призначенням, для якого підготовлене ціле складне. Це відбувається [тоді], коли форма визначає матерію, як місцеперебування, змінює її, розширює й упорядковує». Отож, коли з насіння народжується тварина, то спершу в неї не уводиться форма, бо вона [форма] в ній [тварині] уже є від того, хто [її] народжує і «з'являється» лише зігріта материнським теплом, [але] це радше, як уважає Скалігеро, «якесь її [форми] виникнення, ніж виведення. Висновок: спільним для всіх форм [хоч для однієї — на вищому ступені, а для інших — на
73 нижчому] // є те, що вони здатні збільшуватися, є безтілесни-
36. ми, не мають жодного свого виміру, ані величини, й за своєю природою не займають [жодного місця], а наче наповнюють щось. І коли тіло якоїсь тварини чи рослини виросло, то слід уважати, що це та сама форма наповнила його всього, нічого не додавши, і коли воно на скільки-небудь зменшується, то від нього нічого не відпадає й не відбирається». Так уважає Сеннерт.

Хоча можна було навести й більше його думок, проте я не хочу, щоб мене вважали за такого, що не вміє визначити

всім відому й пізнану причину, особливо тоді, коли цей автор висуває, всупереч усім заслужено відкинутим сентенціям свою [думку], неначе ясну й істинну, яку він називає істиною, почерпнутою безпосередньо зі святого письма. *

Отже, те, що він нам доводить, здається найменш доведеним, [тому] я заявляю без жодної пристрасті: спочатку він викладає майже все правдиво й удало і досить добре трактує про здатність природи, надану [їй] творцем для поширення видів речей, слова «Буття» він пояснює зрозуміло, виразно та ерудовано, а їх силу передає парафразою. І це правильно. Зрештою, він не вносить нічого нового, що задовольнило б [нас у розв'язанні] цього питання, а його думки про походження форм продовжують бути сумнівними. Бо ніхто, коли він не має сумнівів щодо віри в святе письмо, не вагається [в тому], що й матерія, і форма були створені богом у процесі творіння світу. Ніхто не питає, чи природні речі для продовження своїх видів також отримали силу від творця. Саме в цьому наполегливо переконує Сеннерт. [Виникає] питання: звідки й з чого ж виводить форми та сила, що надана речам богом? Чи бува не з матерії? Яким чином і чи [лише] частку матерії, чи її всю вона обмінює на форму? Чи може вона виводить на світ форму, приховану раніше в матерії? Сам Сеннерт не вирішує жодного з цих питань.

Стає зрозумілим, що нова форма виводиться не з матерії, а з форми діючої причини. Здається, що це й має на увазі Даніель [Сеннерт], коли каже, що й рослини, і тварини, народжуючи, дають [своїм нащадкам] щось від своєї матерії і від своєї форми. Але далі він каже, що від форми [нічого] не відпадає й не відбирається. Тоді, яким чином досі ховалася в єдиній іскрі та велетенська пожежа, що знищує велике місто? Ти скажеш, що [перша] іскра вивела з себе іншу іскру, а та [знову] іншу, а та — ще іншу й так до нескінченності. Отже, всі вони були [сховані] в першій. Бо коли, наприклад, третя [іскра] була в другій, а друга — в першій, то й третя, і друга була в першій. Проте хто, коли він не божевільний, скаже, що вся пожежа [цілого міста] була раніше в одній маленькій іскорці?

Проте, здається, саме так думає Сеннерт, коли каже, що форма виробляє й розміщує свою матерію, але не інакше як встановлюючи своє місцеперебування, й щойно пізніше входить в неї. Такий «вхід» є не так виведенням як виходом і для нього [Сеннерта], і для Скалігеро. Коли він каже, що ця сама іскра збільшується й виростає в пожежу, то я знову питаю: чи це відбувається внаслідок якоїсь сили? Це одна 74

* Відповідь на думку Сеннерта.

з тих наведених думок, що не сподобалися ані Толетові, ані Сеннертові. Чи може це відбувається шляхом народження нових частин? І тут знову постає те ж саме питання: звідки ж вони [форми] народжуються? А думку Сеннерта про те, що форми рослин і тварин є здатністю в насінині, повторюють усі, починаючи від Арістотеля. Але що означає «бути в здатності» й з неї «виводитись у другий акт?» — Тут і Родос, тут і скачи! Поза тим нічого нового Сеннерт нам не пропонує. А ми не сумніваємось [у тому], що форми утворюються не з нічого, а з чогось. Вважаємо, що для їх утворення природним речам від бога надана певна сила, проте питаємо: звідки ж ця сила бере нові форми? Це питання й досі не розв'язане. Ти можеш запитати: що ж нового ти сам вносиш? [Визнаю], що нічого особливого, хіба лише те, що, коли ніхто з філософів у цій справі досі нічого певного знайти не зміг, то я відчуваю, що слід признатись у своєму незнанні [того], це краще, ніж щось вигадати, й це вигадане зображати як провіщення оракула, й [уперто] захищати. А я визнаю, що мені слід передати те, що виразно [сказано] про природу в інших дослідженнях, де грунтовніше встановлено, які речі скриті й немов закопані, й наскільки їх можна розкрити за допомогою людської допитливості. Ти скажеш, що така [відповідь] недостойна філософа. Проте зваж на те, що вона вельми обов'язкова для християнського філософа. Мені здається, що найкраще сказав Джуліо Скалігеро (вправа 307-ма), якого цитує хвалений Сеннерт, що людська мудрість байдуже не відноситься ні до чого. І коли б усі обдаровані й вишколені вдавались би до філософії, то тоді стримувалось би прагнення проголошувати будь-що [взагалі] без розв'язання [його] істинним розумом, як це буває тоді, коли не стільки з'ясовують, скільки приховують правду, й взагалі закривають дорогу до її пошуку. Спочатку з'ясовують, чого хочуть, потім намагаються його довести, в той час коли слід діяти навпаки. Тут вони часто або самі собі суперечать, або, особливо деякі передбачливіші з них, воліють бути безсоромнішими, ніж відвертими. Бо вони, коли їм спадає на думку те, що немає
74 зв'язку з думкою попередників, хоч остання щонайістинніша
38. й вельми ясна, з більшою, ніж у тирана безсоромністю доводять, що вона хибна. Вони й не з'ясовують, що істинне, а що хибне, а лише те, що не суперечить їх казкам, які вони вважають безперечними.

Звідси й безліч тих чудес, яких в природі не буває і не може бути і які породжені в думках людей. Немає нічого безглуздішого й смішнішого, ніж те, що отакі творці — балакуни не усвідомлюють [того], що для їхнього знання про щось досить лише [самого] хотіння.

Додай, що коли ми в природі сприймаємо щось таке, що
певним чином існує, але не знаємо його глибоко, то тим ще
більше демонструємо гідну подиву всемогутність бога. Коли
чогось не знаємо, то признаємось [у тому], що ми не знаємо,
як створено те, чого ми не в змозі довести. Отже, таке незнан-
ня не цілком позбавлене певної вигоди. Адже вигадка не при-
носить жодної користі й не достойна людини як прихильника
мудрості. Тому [щиро] зізнаюсь, що не можу видумати чогось
[такого], що було б правдоподібним про походження форм.
І звідси виникає питання про доцільність та необхідність від-
вертого зізнання при всіх. Коли хтось марно й несправедливо
домагатиметься чогось нового, то хай, коли ласка його, за-
пропонує [якусь] нову думку, стосовно якої наші висновки
нічим не можна було б спростувати.

Залишається ще маленьке питання: яким чином форми
поєднуються з матерією, чи є, звичайно, щось, крім матерії
й форми, що їх з'єднує, і чи спонукують вони до цього самі
собою без жодного зв'язку між ними? До стверджувальної
частини [доведення] намагаюсь дійти за допомогою такого
аргументу: те не може взаємно відокремлюватись одне від
одного, що є [взаємно] віддаленим. Ніщо не може відо-
кремлюватись від себе самого. А відомо, що щось [взагалі]
може [взаємно] відокремлюватись двояко: або так, що одне
й друге продовжує існувати по відокремленні, або так, що
коли одне залишається, то друге відокремлене зникає. Кож-
ний з таких способів відокремлення має свої особливості. Але
поєднання матерії й форми може відокремлюватись від обох,
і відокремлюється, залишаючись у кожному з них. Бо, коли,
наприклад, під час смерті людини матерія відокремлюється
від своєї форми, тобто від розумної душі, то матерія й душа
існують і по [взаємному] відокремленні. Отже, тут наявна
відокремлена від них єдність, хоч сама по відокремленні зни-
кає. Отже, вона відокремлена від них. А коли не було б
нічого іншого, крім матерії й душі, поки людина живе, то
чому вона не живе, хоч матерія й форма її [продовжують]
існувати? Ти скажеш, що матерія й форма є, але немає їх
єдності. Кажеш правду, але я питаю: що ж це за різниця
між матерією й формою, що вони й становлять єдність і одно-
часно не становлять? // Ти скажеш: різниця полягає в тому, що 75
форма перебуває не в матерії. Але в чому [тоді] полягає різ-
ниця між «бути формою в матерії» й «не бути [в ній]»? Ти
відповіси ствердно, що форма сформовує матерію. Я знову
ж запитаю: яка ж різниця між тим, що форма надає виду
матерії, але не утворює [її]? Чи, може, форма існує тоді,
коли не існує матерія? Адже по смерті вони обидві залиша-
ються й звідси видно, що матерію не утворює [форма]. Ти

знову відповісти, що форма не існує як форма, коли вона не сформовує матерію. Я знову питаю: завдяки чому існує матерія? Чи вона існує сама собою, чи ні? Адже по смерті [людини] душа залишається такою ж самою. Чи [не зберігається вона, бува] у формі чогось іншого? Отже, є [ще] щось інше, поряд з матерією й формою. Що це таке — не місце тут про нього говорити, але стверджую, що воно є чимсь відмінним від них обох. Цей аргумент подамо далі, де йтиметься про модуси, й все, що звичайно наводять для його спростування, відкинемо. До того ж безперечним є те, що я волів би пристати до протилежної думки, коли не зміг би спростувати її переконливості. Навіть думка заперечує визнавати речами ті речі, яких не можна осягнути жодним відчуттям і які здаються вельми тонкими, малесенькими й наче видуманими та доданими. А про те, що їх треба відкинути, коли ніхто не може осягнути, доводить світло розуму. Отже, коли жоден доказ не переконує, що в речах дійсно закладено щось, що насправді є безумовно вигаданим, то заперечується й те, в чому цей доказ намагається переконати й вирішує цілком сліпо. «Темними є ті, які вважають, що немає нічого [іншого], крім того, чого можна доторкнутись і помацати руками»,— каже Платон у «Теететі» 39.

Розділ п'ятий

ЩО ТАКЕ ПОЗБАВЛЕННЯ Й ЧИ ЙОГО МОЖНА НАЗВАТИ ЗАСАДОЮ?

1. Серед трьох засад ми, вслід за Арістотелем, визнаємо й позбавлення, яке не є засадою природного тіла, тобто складовою частиною його сутності, але засадою тілесного народження. Його формально визначають так: позбавлення є запереченням [старої] форми в наділеному [нею] суб'єкті. З цього визначення стає зрозумілим, що формально позбавлення не є сутнім, бо воно є запереченням сутнього. Я кажу «формально», тобто само собою й, як кажуть, у прямому [розумінні]. Бо в своєму [власному] розумінні воно тягне
75/38. за собою щось сутнє, а саме те, що воно усуває. Позбавлення є позбавленням форми. Заперечення тут береться як рід, бо всяке позбавлення є запереченням, але не всяке заперечення є позбавленням. Бо в нозі, наприклад, є заперечення зору, але немає його позбавлення. [Адже] позбавленням називається небуття якоїсь форми, чи то випадкової, чи суб-

субстанційної, [й] не будь-де, а в пристосованому до неї об'єкті. Наприклад, коли в оці немає зору, то це називається позбавленням, а в нозі — навпаки. Отже, для відрізнення позбавлення від інших заперечень сказано «у пристосованому для нього суб'єкті». Звідси, від різних суб'єктів й форм залежать і різні назви позбавлень. Адже позбавленням зору вважається сліпота, позбавленням слуху — глухота, позбавленням багатства — бідність, а позбавленням життя — смерть.

Ти скажеш: коли позбавлення є чимсь негативним або не сутнім, то як воно визнається за таке, що має рід і вид? Адже щоб його можна було визначити, тобто щоб його можна було назвати таким, [що має рід і вид], воно повинно мати свою сутність. Відповідаю: позбавлення є сутнім у розумі, і має рід не категоричний чи реальний, а витворений самим розумом для різного споглядання речей, які не існують, та суб'єктів, у яких, як гадають, воно не існує.

А чи позбавлення можна назвати засадою при виникненні природних тіл, то на це відповідають так: те, звідки самостійно починається народження, є справжньою його засадою. Але самостійно народження починається від позбавлення, бо народження є не що інше, як перехід від небуття до буття, а те небуття в суб'єкті, тобто в матерії, є не що інше, як позбавлення. Отже, позбавлення є самостійною засадою народження.

З цього видно, що позбавлення не називається такою засадою, яка нібн додає щось від себе до буття тіла, а [лише] такою, що без нього народження не може відбутися. Коли з цієї засади з необхідністю виникає початок, то тоді вона називається засадою народження, як межа, наприклад, від якої ми [починаємо] йти, називається початком шляху. Звідси й позбавлення у філософів звичайно називається вихідним пунктом (terminus a quo), а форма — кінцевим пунктом (terminus ad quem).

При такому тлумаченні позбавлення не може бути жодного закиду проти загального твердження, згідно з яким позбавлення вважається засадою народження, хіба що викликатимуть певні труднощі такі два твердження. По-перше, засадами визнається те, з чого щось виникає; а з позбавлення не виникає нічого, отже воно не є засадою. По-друге, справжня річ або реальне сутнє не може виникати з якогось заперечення, бо воно є його частиною. Народження тіла є чимсь реальним, отже воно не може виникати з позбавлення, яке не є сутнім. Стосовно першого відповідаю, що [ці] слова двозначні. Бо «те, з чого виникає інше» має двояке значення: 76
перше, коли мають на увазі, що щось виникає з чогось, наче з матерії або з того, що складається з якихось частин.

Друге — коли мають на увазі, що воно виникає з чогось, тобто має початок свого походження. У цьому другому значенні речі виникають з позбавлення, тобто їх народження починається від позбавлення. Щодо другого [значення], то я кажу, що реальне сутнє, яке є сталим і частини якого існують одночасно, не може складатися з чогось не сутнього. Бо ще не стале сутнє, або таке, частини якого не існують одночасно, це доводить. Година, наприклад, є чимсь реальним сутнім. Але тому, що її частини йдуть одна за другою, не кажуть, що вона складається з того чи іншого моменту, а з усіх [разом], і хоч багатьох [з них ще немає] тоді, коли перший з них уже є, і багато [з них] минуло, коли останній щойно наступає. І таким чином відбувається народження тіл. Терміном «народження» не позначається якесь незмінне й стале явище, а непостійність і зміна речей.

Розділ шостий

[ЧИ ВІДРІЗНЯЄТЬСЯ ЦІЛЕ ВІД СВОЇХ ЧАСТИН?]

[Досі] ми говорили про основні частини тілесної субстанції, тобто про матерію та форму. Варто, щоб ми сказали коротко й про єдність, що складається з них. А взагалі тут треба говорити про ціле, що складається або з субстанційних, або з акцидентальних частин. Те, що ми говоримо про ціле, стосується й будь-якої [його] частини. Але не буде нічого дивного, коли не запитати, чи ціле відрізняється реально від усіх своїх частин, узятих разом. Зваж на окремі слова питання: «не запитати, чи ціле відрізняється від будь-яких своїх частин», бо певно, що воно відрізняється, хоч неадекватною відмінністю. Але чи ціле відрізняється від усіх і від узятих разом частин, тобто коли вони з'єднані?

Питання полягає в тому, чи воно відрізняється будь-як, бо на підставі відмінності розуму, що думає, воно відрізняється завжди. [Але як воно відрізняється?] Справді або реально?

Стверджувальну частину захищає араб Авіценна [41] («Метафізика», кн. III, розд. 4) та Скот [42] («Метафізика», кн. VIII, питання 4), а за ним [і] всі його прихильники. Вони дово-

* І. Думка скотистів [40] про відмінність між цілим та його частинами.

76
38.

дять її такими аргументами: по-перше, народження є лише зміною, отже воно повинно мати один термін. Але воно не є єдністю матерії і форми, бо в такому разі не було б субстанційної зміни. Сама ж єдність є чимсь випадковим. Те, що [народження] не є ані матерією, бо вона не змінюється, ані — формою, доводять [на підставі творів] Арістотеля («Метафізика», кн. VII, розд. 8). Отже, воно є чимсь іншим, крім того — єдиним, тобто цілим. По-друге, часто, коли гине одна частина, гине й ціле, що видно під час смерті людини. Отже, ціле є чимсь відмінним від усіх своїх частин. По-третє, ніщо реально не може складати себе самого, бо те ж саме було б причиною себе самого. Але ціле складається з частин, отже вони є чимсь відмінним від цілого.

Навпаки думали Фемістій [43], Філопон [44], Сімпліцій [45], Олександр Афродизійський [46] та Евдем [47], деякі з сучасних перипатетиків, до яких приєднуємось і ми. Ця протилежна думка доводиться так: коли частини знаходяться разом й не додано нічого іншого, то [вони] формально вважаються цілим, і ціле [нічим] від них не відрізняється. Отже, більший засновок очевидний сам собою, а менший також здається певним. Бо чого бракує для того, щоб було ціле, коли всі [його] частини знаходяться разом? Розташовані, кажу, вони таким чином, яким вони повинні бути розташовані, тобто поєднані між собою. Бо що ще додається до зібрання частин, завдяки чому його називають цілим?

Скотисти, навпаки, визнають цілість відмінною від усіх [її] частин. Я питаю, чи не відрізняється ця цілість адекватно від усіх частин, разом узятих. Чи, [може, відрізняється] неадекватно? Коли — адекватно, то залишається без відповіді питання, чи ціле відрізняється від своїх частин. А коли цілість адекватно відрізняється від усіх [своїх] частин, то в усякому разі вона не складається [з них], бо ніщо не складається з того, чого в ньому немає. Коли ж казати, що цілість відрізняється від зібрання [своїх] частин неадекватно, то я знову питаю, чи сама та цілість не є частиною цілого. Чи, може, не [є]? Коли вона не є [частиною цілого], то внаслідок цього ціле не називалось би цілим. Навіть будь-яка форма, внаслідок якої щось називають [цілим], є частиною того зібрання. А коли вона [цілість] є частиною, то питання знову залишається без відповіді. Бо ж ми питаємо, чи ціле відрізняється від усіх частин. Коли воно не є якоюсь цілістю, а лише частиною, то вона повинна бути однією з усіх. Тому я знову питаю, чи ціле відрізняється від усіх [своїх] частин,

* 2. Наша теза про те, що ціле не відрізняється від своїх частин.

тобто від матерії й від форми, й від самої цілості разом узятих, і пов'язаних між собою [частин]. А що про це твердять скотисти? Вони вважають, що воно не відрізняється й [у цьому] погоджуються з нашими думками. А коли воно відрізнялось би, то слід було б внести нову цілість, стосовно якої виникає те ж саме питання, а, крім того, ще й [інше, а саме]: чи відрізняється ота цілість від самого цілого, коли воно ціле, чи ні? Коли воно є тотожнім з [тим] цілим, то ціле як таке додається до всіх [своїх] частин. А коли воно від-
77 різняється, то питання знову залишається без відповіді. Ми ж не питаємо про цілість, а питаємо [про те], чи воно відрізняється від усіх своїх частин.

* Аргументи, на яких грунтується протилежний погляд, легко спростовуються так: щодо першого аргументу скажи, що матерія не є ознакою народження, ані окремо форма, але єдність матерії й форми. Народження прагне до того, щоб першій матерії надати якоїсь відповідної форми. Тому тут не буде субстанційного народження, бо мірою тут уважається не поєднання, й не матерія, й не форма, а всі вони разом [узяті]. Народження не називають субстанційним, бо до субстанції треба додати ще щось, крім цих трьох [матерії, форми та поєднання]. А ці дві частини поєднуються субстанційно, тобто самі собою й не випадково. Розрізни антецедент другого аргументу: коли жодна частина не гине, а зв'язок [між ними] порушився, то визнай; а коли — навпаки, то запереч. Коли кажуть, що гине ціле, то це ще не означає, що гинуть усі його частини, але гине те або щось інше, чого бракує цілому. Крім того, ті, що відрізняють субстанційне ціле від його частин, не відрізняють цілого від поєднання, наприклад, купу насипаного каміння від її частин, [тобто] від [самого] каміння. Отже, використай цей аргумент проти свого противника й скажи, що коли каміння розкидане, то жодний камінь не зник, але й не є цілим поєднанням [купою].

Стосовно третього скажи, що ніщо, цілісно взяте, не може бути причиною самого себе, але коли воно береться у значенні однієї з своїх частин, то вона може бути внутрішньою причиною. Людина, наприклад, як ціле не визначає сама себе всю, бо воно є душею і матерією, а не людиною. Матерія ж і душа людини складають і зумовлюють людину. Частини зумовлюють ціле не разом, а окремо взяті. Разом взяті вони не є частинами, а цілим. Проте я не кажу, що окремо взяті частини реально зумовлюють ціле, бо слово «зумовлювати» тут береться не у власному значенні, тобто воно є таким, що розуміється складання або з'єднування в цілісність саме окре-

* Закиди спростовуються.

мо взятих частин. Я маю на увазі відмінні між собою частини, а не відокремлені. Нарешті, залежно від розуміння [слова] частини, слід визнавати зумовлювання цілого. Отже, коли хтось скаже, що разом узяті частини зумовлюють [ціле], то запитай, чи разом узяті частини є частинами, чи ні. [Тобі] відразу заперечать, матимуть рацію, бо вони, узяті разом, є цілим. Щоб це було переконливішим, додай далі запитання: частиною ж якої речі є саме зібрання частин? І таким чином йдуть до нескінченності. Крім того, й цей аргумент може бути відкинуто. Стосовно цілого поєднання запитай: коли ніщо само себе не зумовлює, то чи каміння, зібране в купу, зумовлює ціле, // чи ні? Коли ні, то з чого ж тоді складається купа 77
[каміння]? Коли ж воно зумовлює, то зумовлює само себе. 38.
Коли все воно зібране разом, то воно є нічим іншим, як тим цілим, тобто купою.

Розділ сьомий

[ПРО ПРИРОДУ І МИСТЕЦТВО]

1. У першому розділі ми виклали арістотелівське визначення природи. Тут нам треба дослідити, чи воно правильне. Але спочатку подамо коротко різні визначення природи, щоб двозначність [цього] слова не вносила плутанини. По-перше, під природою розуміють самого бога. Наприклад, Сенека [48], провідник римських стоїків («Про обов'язки», кн. IV) легко присвоює [йому] назву природи, коли каже, що вона є нічим іншим, як богом. Звідси філософи виводять відмінність природи, говорячи по-латинському, що однією є «природа творча» (natura naturans), а другою — «природа створена» (natura naturata). Під першою вони розуміють самого бога, а під другою — створені речі. По-друге, під назвою «природа» розуміється сутність будь-якої речі, [неважаючи на те], чи є субстанцією, чи акцидентом, чи навіть сутнім у розумі. У цьому значенні ми кажемо, що визначення — це речення, яке розкриває природу речі. По-третє, природою називається всезагальність речей. У цьому значенні ми звичайно питаємо, чи немає цього, чи того в природі речей, а також, чи воно є між речами. По-четверте, її визнають природною причиною. В цьому значенні філософи подають чимало визначень природи. Наприклад, вони кажуть, що природа нічого не робить без мети, не допускає порожнечі, ніколи не буває в спокої й так далі. Нарешті, назвою «природа» послуговуються для визначення народження живого. Так її тлумачать як грецькі, так

і латинські автори, що є [для них] найважливішим і спільним. Бо в грецькій мові «physis» або «φυσμ» [походить] від [діє]слова «λυσξιν», тобто народжувати, а в латині «natura» [походить] від «nascendo» [народжуватись]. Але тому що народження виникає завдяки внутрішній засаді, то назва «природа» утворена для визначення будь-якої внутрішньої засади речі, звідки будь-яка річ, для того щоб рухатись, повинна передусім її мати, [незалежно від того], чи вона належить до живих чи неживих речей. В останньому значенні природу визначає й Арістотель, коли каже, що природа є засадою руху й спокою, й так далі. Під цією природою розуміють матерію й форму. Тепер подане визначення викладемо докладніше.

2. У цьому визначенні слід виділити п'ять частин: перша — «засада» й «причина». Ці два слова виступають як рід. Уживають назву «засада» тому, що все виникає не з чогось іншо-
78 го, а з самої природи. До засад зараховують і причину, для вираження їх руху; вони, проте, не є причинами. // Таким є позбавлення, яке, хоч і є засадою народження, проте не є причиною. Друга [частина] — це «рух та спокій». Назви «рух» і «спокій» вживаються тут широко, бо вони позначують всі фізичні зміни. Звідси виключаються всі ті [фізичні зміни], які хоч і є причинами, але не руху й спокою, наприклад, <...> [Звідси] також [виключається] все те, яке хоч і є причинами руху, проте не фізичного, наприклад, відокремлені форми, що рухаються самі, тобто душа [людини] та дух. Третя [частина] — «у тому, в чому вона є», чим виключаються [всі] зовнішні причини. Четверта [частина] — «само собою й не випадково», чим відкидаються ті [причини], які зумовлюють рух акцидентально. Наприклад, коли Гален [49] сам себе лікує, то хоч він є причиною свого здоров'я, проте не сам собою, а це притаманне йому випадково. Нарешті, п'ята [частина] — «по-перше». Цим прислівником зі значенням [поданого] тут визначення природи виключаються певні ознаки, які не можуть бути причинами руху речей, чого їм і не слід приписувати, але формам, у яких вони знаходяться, коли вони виступають у ролі засобів.

Це визначення всі перипатетики визнають найкращим і досконалішим, ніж усяке інше, й воно найбільше стосується справи, але його треба захистити від усіх закидів. А вони [ось] такі: по-перше, небесні тіла ніколи не перебувають у спокої, а Земля ніколи не рухається, хоч усі вони існують у природі й усі складаються з своєї матерії й форми. По-друге, коли будь-що народжується, то його ще немає, а щойно воно

 * 3. [Нам] закидають.

переходить від небуття до буття. Отже, коли природа є причиною руху, то форму не можна називати природою, бо коли її немає, то вона не може зумовлювати рух. Але коли вона є, тоді рух негайно перестає бути народженням. І все ж загал філософів називає форми природою. По-третє, ціле визначення природи збігається з богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує й які він рухає. Отже, це визначення не лише природи, як вважав Арістотель, а узгоджується воно, очевидно, з матерією та формою. По-четверте, не менш природним для вогню є рухати те, в чому його немає. Він витворює інший, подібний до себе вогонь, а також те, в чому він перебуває, тобто коли він підноситься вгору.

Їм слід заперечити так: щодо першого кажу, що визначення природи не включає в себе рух і спокій разом, а окремо. * Коли спостерігаєш одну й ту саму річ, то її слід пояснювати так: «Природа є засадою і причиною руху і спокою, тобто коли речі рухаються, то їх рух зумовлює природа. Коли речі перебувають у [стані] спокою, то їх спокій також зумовлює ніщо інше, як знову таки природа. І тому, чи рухаються тіла, чи перебувають у спокої, їх рух і стан спокою зумовлює їх природа».

Так вчать Порфирій, Теміст, Олександр, Авіценна, // Фома Аквінський, та [чимало] інших, яких цитують коїмбрійці, («Фізика», кн. II, розд. 1, питання 2, § 3). Отже, те, що небесні сфери рухаються й ніколи не перебувають у спокої, жодною мірою не суперечить поданому визначенню, коли воно не наполягає, що в кожному тілі природа зумовлює рух і спокій [одночасно], але або рух, або спокій. Чи природа небесних сфер схильна до спокою, скажемо далі, де йтиметься про небо. 78/зв.

Щодо другого, то я заперечую висновок. Він годився б для багатьох речей, коли народження здійснювалося б протягом тривалого часу, а не однієї миті. Але оскільки воно здійснюється протягом однієї миті, то форма й ціле виникають одночасно, хоч форма стосовно цілого за [своєю] природою, [а не в часі] вважається первинною, бо кажуть, що внаслідок її поєднання з матерією народжується ціле.

Стосовно третього кажу, що справді бог є в речах, але не як форма й не слід навіть говорити, що форму тілам надає бог. Отже, коли бог і рухає тіла, він рухає [їх] як зовнішня причина. Стосовно четвертого відповідаю, якщо форма, якою є природа, є не лише засадою руху того, в чому вона перебуває, але й спонукає рух у інших речах, то Арістотель природу з рухом речей, в котрих вона перебуває, пов'язав тому,

* 4. Закиди спростовуються.

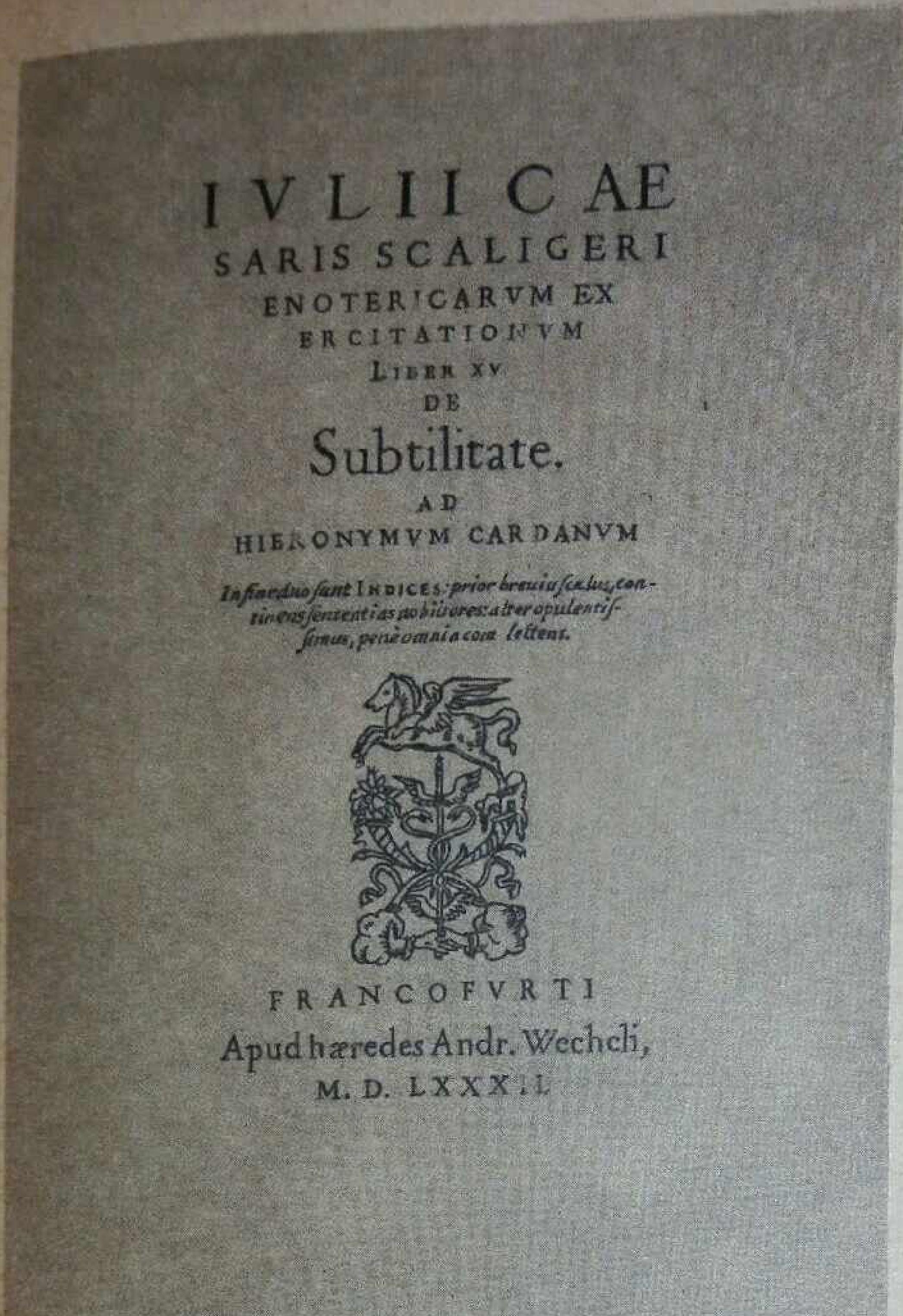
щоб не виключити матерії з суті природи. Матерія, коли нічого іншого не рухає й є лише матеріальною причиною, або суб'єктом, без сумніву, була б недостойною назви «природи», коли її розуміли б під поняттям руху, а навіть руху, зумовленого в іншому [чомусь] поза ним самим. Нарешті, в цьому разі повинен розумітися такий рух, яким природні речі відрізняються від неприродних. Але вони не відрізняються таким рухом, який одна річ збуджує в іншій, бо такі рухи є радше неприродними. Наприклад, коли ти кидаєш камінь рукою, то такий рух каменю можна назвати природним лише тоді, коли він уже падає вниз.

Але тому що Арістотель розглядає тут і визначає природу переважно для того, щоб відрізнити природні речі від неприродних, то це потрібне для дослідження природи тіл. Серед неприродних рухів переважна більшість є штучними. Тут варто було б запитати, чи природа подібна до мистецтва. Для розв'язання цього питання слід розглянути те, в чому природа збігається з мистецтвом і в чому вони відмінні.

1. По-перше, вони збігаються в тому, що твори природи виникають так само, як твори мистецтва, тобто всі вони виникають за певними законами та порядком ніби за якимись визначеними правилами і метою. Про цю справу багато і вельми вдало написали античні філософи, визнаючи не випадково, що епікурейці верзли [нісенітниці] і що всім управляє якесь провидіння. Ще ясніше сказали святі отці, передусім найосвіче-
79 ніший та найкрасномовніший Теодорет [50], // єпископ Киренський, у 10 своїх справді блискучих промовах про провидіння. Тут він наголошує, що Платон визнавав двояке мистецтво: одне — людське, а друге — боже, розуміючи під першим ті [його] твори, що створені рукою митців, а під другим — ті, що виникають у природі. Адже чимало інших філософів самого бога називали «aristo technin», тобто щонайкращим митцем.

2. По-друге, [природа й мистецтво] збігаються, бо як природний чинник створює наслідок подібний до себе щодо форми, так і мистецтво створює наслідки, подібні до своїх ідей чи прикладів, які наперед заплановані в голові митця.

3. По-третє, [природа й мистецтво збігаються ще] й тому, що і мистецтво, і природа продукують свої твори не з нічого, а з чогось. Але щодо цього між ними є та різниця, що мистецтво формує свої твори з досконалого сутнього, а природа — з недосконалого, тобто з матерії, а бог — [і] з жодного, [і] з нічого. Звідси можна зробити висновок, чиє мистецтво досконаліше. А досконаліше, очевидно, діє те, що виводить свої твори з недосконалішої матерії, ніж те, що виводить [їх] з досконалої. А щонайдосконаліше діє те, що не потребує нічого для своїх творів, а створює їх цілком з нічого, отже,



IVLII CAE
SARIS SCALIGERI
ENOTERICARVM EX
ERCITATIONVM
LIBER XV
DE
Subtilitate.
AD
HIERONYMVM CARDANVM

In fine duo sunt INDICES: prior breuiusculus, continens sententias nobiliores: alter opulentissimus, penè omnia complectens.

FRANCOFVRTI
Apud hæredes Andr. Wecheli,
M. D. LXXXII.

Титульна сторінка твору Дж. Ч. Скалігеро «Книжка XV популярних дослідів щодо витончених речей до Джіроламо Кардано»

досконалішим є створіння природи, ніж мистецтва,— бога, ніж природи..

4. По-четверте, [природа й мистецтво збігаються] тому, що кожне [з них], [тобто] як мистецтво, так і природа, починає від недосконаліших [творів] і переходить до досконаліших. Мистецтво бачать усі, природу ж — ніхто: вона лише привертає душу, відкриваючись невиразно. Наприклад, у зародку тварини природа пропонує спочатку щось неоформлене, без [виразного] розрізнення членів [тіла], згодом, поступово вдосконалює, змінює, збільшує, поки тварина завдяки досконалим лініям протягом певного часу не набуде відповідного вигляду.

5. По-п'яте, [природа й мистецтво збігаються] тому, що природа є мірою мистецтва, а мистецтво є певним наслідуванням природи, бо мистецтво здатне наслідувати природу й намагається зображати щось таке, яке воно бачить, що його створює природа. Звідси чимало видів мистецтв мають [свій] початок і походять від створінь природи: малювання — від тіней, будинки — від печер, вітрила — від лету птахів, від поплавців риб — весла, від їх хвостів — кермо, та багато іншого, що має для себе [якийсь] зразок. Внаслідок цього одні називали це мистецтвом, подібним до природи, а інші — «другою природою». І справді, досконалість мистецтв прирівнюється до норми природи. Про те, що природа є зразком для мистецтва, [свідчить той факт, що] чим більше воно наслідує природу, тим досконалішим є мистецтво. Скільки людей
79 прославилось скульптурою та малюванням! // Довго можна
36. було б перелічувати окремих [видатних скульпторів та малярів]. Візьмімо хоча б один приклад, як вельми талановитий художник Апеллес[51] так досконало намалював Александра Великого[52], що тримає блискавку, яка наче блискає за полотном, внаслідок чого [люди] навіть казали, що є два Александри: один — син Філіппа[53], нікім непереможний, а другий — твір Апеллеса, недосяжний для жодного мистецтва.

6. По-шосте, [природа й мистецтво] збігаються [ще] й у тому, що і в природі, [як і в мистецтві], випадково вельми часто трапляється щось надприродне. [Тут ідеться] не про те, що виникає за провидінням бога для іншої мети, ніж та, яку бог встановив як загальну для природи, а наприклад, про безліч потвор. Це саме трапляється й у мистецтві. Поруч з іншими багатьма прикладами може послужити також випадок з тим художником, який, малюючи коня, не міг зобразити [на вудилах] піну. Охоплений розпачем і розгніваний, він кинув у полотно губкою, якою витирав фарби, і внаслідок цього трапилося те, що [на потрібному місці] з'явилася піна [хоч] випадково, але вельми досконало.

З цього та іншого виразно випливає, що мистецтво збігається з природою й подібне до неї. Але є чимало речей, у яких вони відмінні між собою. Це [буває], по-перше, тому, що природа творить справжні речі, а мистецтво — уявні, або, як дехто каже, майже видумані, власне не речі, а певні образи речей. Тому малювання можна називати сном дрімотних

Далі, коли природа й мистецтво разом задумують створити якийсь твір, то мистецтво [лише] доповнює природу, як каже Арістотель («Фізика», кн. II, розд. 8). Наприклад, під час співу природа турбується й дбає, щоб спів був милим та приємним. Мистецтво упорядковане краще, ніж природа, проте мистецтво внаслідок цього не перевершує природу, а узгоджується з нею. Адже голос лише в співі повинен [мати] цінність свого існування для мистецтва, бо він, звичайно, черпає своє буття від природи.

Природа має справу з формою голої матерії й тому недосконалої, й крім того, вона не накладається на всю субстанцію. Форми ж мистецтва, вже завершені й досконалі, призначаються для цілого сутнього. Тому кажіть, що мистецтво починається там, де закінчується природа.

Крім того, оскільки мистецтво стосується переважно зовнішньої форми, воно, очевидно, оформлює лише зовнішній вигляд і витонченість. Природа ж виявляється в діях внутрішніх і потайних. Це ж саме можна пояснити інакше, сказавши, що за допомогою мистецтва змінюються випадкові [речі], а природою — сама субстанція. Але найвідміннішим між творами мистецтва та природними речами, внаслідок чого
мистецтво відрізняється від природи, // є те, що твори мис- 80
тецтва не продовжують дію мистецтва, а є якимись інертними й наче беззмістовними формами. Бо ані будинок не творить іншого будинку, ані [одна] статуя не надає форми [іншій] статуї, вона не рухається, не бачить, не чує, а намальована людина не смакує [щось] так, як справжня. Твори ж природи подібні до своїх причин, що їх породжують і можуть те, що й вони, і роблять те, що й вони: кінь породжує коня, дуб — дуба, а вогонь виводить [з себе] інший вогонь. Коли б твір мистецтва навіть і виводив з себе будь-яку іншу річ, наприклад, [коли] дерев'яний хрест, закопаний у землю, випускає гілки, то це стосувалось би не мистецтва, а природи, бо [хрест] може прийматись, як кажуть, не тому, що є хрестом, а тому, що є деревом. Обов'язки надання речам різних властивостей входять у сферу мистецтва, звідси майже всі ручні мистецтва користуються правилами математики. Але кількість випадкова, цілком інертна, безсила й бездіяльна, то й форми, яких мистецтво надає речам, є інертними та беззмістовними. Природа ж утворює субстанційні форми, яким

вона надає всю силу діяння. Крім того, природні речі, відмінні від [божої] сутності, від себе самих отримують здатність діяти. І це є засадою руху. Ось усе про те, чим природа відрізняється від мистецтва й тому легко виявити відмінність між природним та неприродним і твором мистецтва. Про це фізикові слід пам'ятати передусім.

7. Але тут виникає певний сумнів. Бо існують окремі твори мистецтва, що отримують від мистецтва [певну] силу діяння, ніби справжнє життя, що доводить відсутність різниці між мистецтвом та природою. Такі твори інколи створювали видатні математики, й, звичайно, ще можуть створити, наприклад, дерев'яні птахи, що літали, годинники, що приводяться в рух коліщатами. Історики передають, що в константинопольському царстві поруч з троном імператора було золоте дерево, навколо якого літали й співали золоті пташки. В цій самій державі було 7 веж, збудованих так майстерно, що коли хтось у одній з них вигукував [якісь] слова, то їх повторювали решта 6 веж, послідовно одна за другою. Також сучасний математик Афанасій Кірхнер[54] у своєму творі, в якому він описав велике мистецтво природної магії, каже, що він збудував статую, яка самостійно підіймалася в повітря, рухала руками, моргала й обличчя на великий подив повертала в різні боки. Відомо, нарешті, що сиракузький астроном Архімед[55] зробив скляну кулю, на якій можна було спостерігати схід та захід зірок, затемнення сонця й місяця, рух усіх небесних тіл та сузір'їв у належному порядку, що відрізнявся постійністю та рівномірністю, і яка [куля] втілювала досягнення людського розуму. Згодом про це саме [говорив] Посидоній[56], як зазначає Цицерон («Про природу бо-
80 гів», кн. II). Крім того, за // допомогою мистецтва можна
36. створити справжні створіннячка, його серед інших мистецтв зображує Овідій («Метаморфоза», кн. XV), наприклад, створення [природою] справжнього скорпіона з м'яса рака. Ось його слова:

Якщо виймеш порожні бокові клешні рака,
А інші покриєш землею, то з заритих частин
Виникне скорпіон, не вистачатиме лише хвоста.

Крім того, [деякі люди] створюють певні схеми, так звані астрономічні (що доводять нові твори мистецтва), сила яких, на думку їх авторів, набагато перевершує звичайну [й яка] змінює природний хід подій. Додай, що окремі філософи, яких на той час було вельми багато і яких назвали алхіміками, заявляли, що за допомогою свого мистецтва вони створять справжнє золото. Але цьому мало йняли віри, а їх праця та зусилля йшли марно на дим. А тому не слід заперечувати, що

мистецтво може мати силу природи й тому засадою руху від неї не відрізняється.

8. На це відповідаю: все це не отримує руху й дії з боку мистецтва, а з боку природних причин, наданих [йому] мистецтвом. Наприклад, коли я до клоччя наближую вогонь то не внаслідок моїх зусиль він запалює клоччя, а сам собою, тобто природний чинник спричинює те, що він запалює [клоччя] своєю [власною] силою. А вплив астрономічних схем слід віднести або до вигадки, або [приписати] силі духу. [Питання] про золото алхіміків розглянемо окремо.

9. Можливість штучного створення справжнього золота серед багатьох авторів заперечує з чималими труднощами * і Фома Аквінський («Святе пізнання», кн. II, [розд.] 7, питання 3, § 1). Такої самої думки дотримувались і Аверроес [57], і Авіценна та інші видатні філософи. Ось які їхні аргументи. По-перше, [справжнього золота не можна створити штучно] тому, що форму золота не можна одержати [жодним способом], хіба що внаслідок тепла повітря, отриманого від Сонця. Тому золото, створене за допомогою тепла вогню, що // його 81 використовують творці-хіміки, буде хіба що підробленим, а не справжнім і чистим.

По-друге, те, що в будь-якому роді визнається досконалим, не має невизначеної причини, а певну та визначену. Отже, коли золото є найдосконалішим серед металів, то виникає воно лише єдиним шляхом, тобто тим, яким користується [сама] природа, [але який залишається] невідомим людському розумові. По-третє, досвід доводить, що «професори» від такого мистецтва досі не показали світові справжнього золота, а лише підроблене. Проте вони з великим завзяттям та надзвичайною впертістю потіють над створенням справжнього золота, звідки можна дійти висновку, що рецепт добування золота є безнадійним та неможливим. Проте складається враження, що коли їм не заважати запереченнями, то хоч його ще не створили, може трапитись, що за допомогою мистецтва людей справжнє золото ще буде створене. Такої думки, разом з коімбрійцями та іншими [філософами], я дотримуюсь на підставі [їх — алхіміків] хибних методів.

10. По-перше, коли мистецтво є наслідуванням природи, а в багатьох випадках копіює саму природу, то добивається цього не власними силами, а пристосуванням сили самої природи до того, що може бути заступлене такою річчю, наприклад, можливість штучно зі свіжих кишок, покритих нечистотами, породжувати бджіл. Чому ж [мистецтво] не може наслідувати природу у створенні справжнього золота?

* Про хімічне золото.

По-друге, ангели природним пізнанням передбачають, якої матерії та якого співвідношення якостей потребує створення
* справжнього золота. Отже, коли [алхіміки] все правильно складуть і вчасно змішають, то утвориться справжнє золото. Коли ти скажеш, що це можливо, але його не можна добитись за допомогою мистецтва людей, то я заперечу: що ж, питаю, переконує [нас] у тому, що знання такого мистецтва перевершує сили людського розуму? Подані аргументи не доводять нічого, бо перший [з них] переконливо доводить, що нічого не можна створити за допомогою сили тепла вогню, яке утворюється силою ефірного тепла. Протилежне можна довести на підставі досвіду, й, згідно з правильнішою думкою, тепло ефіру не відрізняється видом від тепла вогню. Другий [аргумент] знову ж доводить хибне, бо досвід переконує, що вогонь усіх елементів є щонайдосконалішим і породжується дією іншого вогню і пучком променів [за допомогою лінзи], і тертям тіл, і тому він [вогонь] має різні причини свого походження, хоч [похідний] вогонь має звичайну [причину]. І третій [аргумент] не переконує в тому. Бо хоч алхіміки й досі не здобули в своїх печах справжнього золота, це не має [вирішального] значення. Можливо це мистецтво невідоме, [поки що] тепер, коли щодня людина здійснює чимало винаходів, про які вона не знала протягом минулих століть, наприклад, уживання пороху, друкування, корабельної смоли тощо. І самі хіміки поки що ламають собі голови над створенням золота, хоч не знаходять того, чого
81 вони шукають, проте відкривають чимало // [інших] наук та
зв. теорій, можливо, кращих, ніж саме золото, наприклад, майстерність відокремлювання змішаних металів та інші досить значні [винаходи]. Зважаючи на [все] це, [можна визнати], що хоч [штучне видобування справжнього золота] ще не відкрито, проте людське вміння може стати творцем справжнього золота.

11. І це ми принагідно розглянули. Зрештою, коли таке мистецтво уже існувало б, то його не можна було б назвати засадою фізичного руху, щоб не ототожнити з природою. Бо те, що ми сказали про інші [мистецтва], не створює само собою, наприклад, хімічне мистецтво, а тому, що воно застосовує силу природи своєю винахідливістю, [або], як кажуть, активне додає до пасивного. Цього досить про природу стосовно того, чим [твори] природи відрізняються від штучних.

* Спростування.

Розділ восьмий

[ВИЗНАЧЕННЯ ПРИЧИНИ]

З того, що ми [вже] сказали про причини, випливає, що вони не лише є у всіх речах і що вони перебувають всередині матеріальної природи ніби джерела, й тому є їх засадами, але й те, що незнання їх та пізнання наслідків [їх] викликає подив, від якого, на думку Арістотеля («Метафізика», кн. I, розд. 2), започаткована філософія й яка тоді уважається безумовною, коли вона перестає викликати подив, [тобто], коли досягнуто досконалого знання причин. Звідси хтось, вслід за античним поетом Гесіодом, сказав, що щасливий той, хто зміг пізнати причини речей. Тому таке трактування щонайбільше значення має у фізіології [тобто фізиці].

1. Отже, спочатку слід розглянути, що таке причина взагалі. Арістотель дав не досить виразне визначення причини, але з його учення про причини чимало його інтерпретаторів виводять різні визначення, з яких нам усім найбільше подобається таке: «Причина — це те, що породжує собою буття речі», хоча всі інші [визначення] відрізняються від нього лише словами. Розуміння визначення — просте, лише слід підкреслити слово «собою», тобто своєю власною силою й зі своєї природи, чим виключається [розуміння], що щось зумовлюється випадково, як це, зрештою, буває, коли здається, що рух коліщаток у механізмі годинника // зумовлює мистецтво. 82
Проте не слід говорити, що мистецтво само собою є причиною цього руху, бо це рух певної природної сили, тобто [він] зумовлюється вагою тягарців чи вагою заліза, підвішеного на дротину, а мистецтво їх лише застосовує.

2. Але тут питають, у якому розумінні певна річ називається причиною іншої [речі], тобто чи речі самі собою є причинами, чи, може, відрізняються від них. На це [питання] я відповідаю, що вони відмінні між собою. Бо речі, які є причинами інших [речей], можуть бути їх причинами й не бути [ними]. Так само чимало [причин] раніше не були причинами, але згодом почали бути [ними]. Отже, поданий аргумент не раз переконує, що єдність матерії й форми є річчю, відмінною від них обох. Отже, причинність або форма, що дає можливість називати певні речі причинами, є певним способом [діяння] цих речей, за допомогою якого одна якась річ розкриває свою здатність надавання буття іншій [речі]. Який же це спосіб і в чому він полягає, коли для різноманітності

причин він мусить бути різним, скажемо далі, де йтиметься про причини зокрема та про причинність одиничних причин.

3. Є чотири види причин: матерія, форма, дія та мета. Арістотель («Фізика», кн. II, розд. 7 цього трактату) там про них говорить: коли причина є смислом (sensus), що стосується питання, яке слід пояснити, то видів причин буде стільки, скільки [буде] й питань. А питань є чотири види, коли не рахувати першого, яке стосується існування речі, тобто чи вона є. Бо ми питаємо, або з чого виникає річ і чи з матерії, або завдяки чому [виникає річ] і чи за допомогою форми, або внаслідок чого [виникає річ] і чи воно є тим, що діє, або для чого [виникає річ] і чи воно є метою. Це саме можна довести так. Усе, що виникає в природі, виникає з чогось, отже, ним є матерія; виникає воно завдяки чомусь, отже, ним є форма, що вже доведено раніше; виникає воно внаслідок чогось, бо ніщо не виникає само собою, отже, ним є щось діюче; виникає воно також для чогось, а коли те, що спонукує, діє не випадково, бо, як бачимо, в природі ніщо не виникає випадково, то діє воно з якоюсь метою, отже, ним є мета.

4. Але виникає сумнів [про те], до якої з названих причин слід віднести ідею, яку римляни називали зразком. А ідеї є образом речі, яку треба створити, зафіксованим у голові митця. Спочатку думка створює в собі зразок речі, яку слід створити, згодом обдумує його і щойно тоді створює зовнішній об'єкт, подібний до цього [зразка]. Що такий
82/36. образ є причиною, немає [жодного] сумніву, бо вона сама собою і з своєї природи надає буття речам. Зрештою, [тоді], звичайно, питають: що ж таке причина?

Стоячи осторонь від суперечки стосовно цього, разом зі
* значною частиною філософів, визнаю, що тут ми маємо справу з формальною причиною. Смисл форми полягає в тому, що вона надає речам притаманний і відмінний від інших зміст сутності, але зразок дає те саме, що річ у собі буде такою, якою вона запланована в голові творця. Отже, те зображення речі, яку треба створити, є певною формою речі. Зрештою, не слід казати, що ця форма є реальною формою, а лише інтенціональною, зовнішньою щодо самої речі. Сама ж форма буває двоякою: одна — внутрішня, яка є частиною субстанції, розмаїтою в розмаїтих видах, а друга — зовнішня, котра є ідеєю або інтенціональним образом, що відтворює річ, яку слід створити.

* Теза

Розділ дев'ятий

[МАТЕРІАЛЬНА І ФОРМАЛЬНА ПРИЧИНИ]

1. Тепер треба сказати дещо про причини зокрема, про які слід знати більше, а передусім про матеріальну та формальну причини, а саме, як визначити ці причини. Отже, коли ми сказали, що причиною є те, що надає буття речам, то матерію й форму слід назвати причинами тіла, якому вони надають буття. А це буття вони надають, створюючи тіло. Отже, творіння їх є їх причинністю. І тому я впевнений, що жодного третього тут не можна додати, хіба єдність, про яку як причинність ми вже сказали. Бо внутрішні причини надають буття речі не інакше, як віддаючи самих себе до частин тієї сутності, тобто вони стають її складовим [компонентом] або частиною. А віддавати самих себе матерія й форма можуть не інакше, як пов'язуючи себе в єдине ціле чи поєднання. Отже, це поєднання або єдність є їх причинністю.

2. Цей звичайний аргумент, що застосовується для надання речам різних модусів, не доводить тут нічого, хіба вказану єдність. Бо коли матерія й форма не поєднані, то вони не можуть зумовлювати, тобто не є цілим, яке буде необхідним для створення інших сутностей, якщо ти не забажаєш [і в цьому випадку] перевірити аргумент.

Що стосується інших [філософів], то [деякі] кажуть, що 83
матерія й форма є причинами не лише в розумінні модусу цілого складеного, але й взаємно для самих себе, бо матерія приймає форму, а форма оформлює матерію. Мені [особисто] такий спосіб доведення не подобається, хоч він уважається правильним. Бо коли матерія є причиною форми, то я питаю якою. [У всякому разі] вона є не матеріальною [причиною], бо матеріальна причина є частиною речі. Але матерія не є частиною форми, отже, вона не є її матеріальною причиною. Адже ніхто не скаже, що вона є діючою чи цільовою [причиною]. Те саме скажи й про форму. А те, що матерія приймає форму, яка оформлює її, є нічим іншим, як бути єдністю матерії й форми. Бути ж поєднаним з іншим ще не означає надавати буття тому, з чим воно з'єднується, а — цілому складеному.

Розділ десятий

[ДЕ ПОЯСНЮЄТЬСЯ ПРИРОДА ДІЮЧОЇ ПРИЧИНИ]

1. Діюча причина переважно називається причиною у власному значенні. А нею є та причина, що своєю здатністю породжує якусь річ, цілком відмінну від неї, так, що річ виникає з неї, наприклад, один вогонь породжує інший вогонь, а тварина — іншу тварину й так далі. Її причинність є тією дією, за допомогою якої вона виконує щось таке, що можна назвати активним народженням. Бо бути здатним спричинювати — це одна справа, а бути самою причиною — це цілком інша. Те, що вони є різними, доводиться на підставі попереднього аргументу, в якому йшлося про єдність. Бо тварина, наприклад, лев, завжди має отриману від природи здатність породжувати іншого лева, проте він не завжди породжує його. Таким чином, той, хто може творити, і сам акт дії не є тим самим. Тому я питаю, чим відрізняється «творити в дійсності» від «лише можливості творити». І на це не можна буде відповісти, не припустивши, що дія відрізняється від здатності або потенції, тобто здатності творіння.

2. Проте, припустивши лише саму дію, даремно хтось силкувався б видумати поруч з дією щось замість причинності діючої причини. Бо як вона не діє окремо без дії, так не слід думати, що речі діють [без неї]. Тому, розпочавши дію, річ не
83/зв. може не діяти // й не слід навіть припускати, що вона не діє. Отже, немає жодної необхідності вводити інші сутності.

3. Діюча причина має розмаїтий поділ. По-перше, вона ділиться на ближчу та дальшу. Ближчою є та, від якої безпосередньо походить річ, наприклад, батько стосовно сина. Дальшою, взагалі, є та, від якої певна річ залежить, але за допомогою якоїсь проміжної ближчої та особливої причини, наприклад, дідусь стосовно свого внука.

4. Крім того, [діюча причина] поділяється на головну та інструментальну; першою є та, яка своєю силою викликає наслідок; другою є та, яка діє своєю здатністю. Продемонструємо це на творі мистецтва: стосовно твору маляр є головною причиною малюнка, а пензель — інструментальною. І в творах природи субстанції є головними причинами, а їх якості — інструментальними.

5. Причина [поділяється також] на загальну та часткову. Перша лише одна, а друга разом з іншими зумовлює річ.

Наприклад, коли один кінь тягне віз, то лише він є причиною його руху та ще й до того загальною: коли ж багато [коней] тягне разом, то кожний з них є частковою причиною.

6. [Діюча причина поділяється] на творчу та зберігальну, а також на одночасно творчу й зберігальну. Першою є та, від якої залежить наслідок, стосовно його виникнення, наприклад, батько стосовно сина. Другою [є та], від якої залежить [наслідок] щодо його збереження, наприклад, повітря щодо того самого сина. Третьою [є та], від якої залежить [наслідок] стосовно його як виникнення, так і зберігання, наприклад, сонце стосовно світла, породженого ним самим і яке зберігається в ньому самому, або, наприклад, бог стосовно всіх створених речей.

7. Діюча причина може бути однозначною та багатозначною. Перша створює річ такого самого змісту, як і вона сама, наприклад, лев — лева. Друга [створює] різні [речі], наприклад, сонце [створює] в гною черв'яків, а на землі — різні рослини.

8. Діюча причина буває загальною та одиничною. Загальною є та, що застосовує свою здатність без різниці для багатьох і різних наслідків, наприклад, сонце та інші зірки стосовно майже всіх зелених речей, для виникнення яких їх здатність збігається, а також бог стосовно всіх речей. Одинична причина пов'язана з певним наслідком, наприклад, вогонь — з іншим, подібним до себе, вогнем.

9. Але найважливіший поділ діючої причини — це поділ на першу та другу. Під першою розуміється та, що в можливості є другою причиною, а від неї походить все й такою є сам лише всемогутній бог. Під другою розуміються всі речі, що [йдуть] після бога, бо жодна з них не є настільки давньою, щоб вона не мала чогось, ранішого від себе. Отже, первинним зі всіх є те, що позначається терміном «найдавніший» і мається на увазі настільки давнє, що ранішого від нього не //може бути нічого.

Проте тут виникає найважча проблема: чи бог як перша [причина] є причиною всіх речей? І тому, що він є ближчою [причиною] всіх [речей], то чи є він ближчою лише тих [речей], які він творить, і дальшою — [всіх] інших, тобто мається на увазі тих, що походять від інших створених речей? 84

Це саме питання можна сформулювати ще й так: чи кожна похідна причина у кожній своїй необхідній дії обов'язково залежить від першої [причини], тобто безпосередньо від бога? Це питання розв'язуємо двояко:

По-перше, кажу, що бог є ближчою зберігальною причиною всіх речей, тобто, що він все так підтримує й зберігає, немов постійно подає йому свою руку з метою, щоб воно

не перетворилось в ніщо й взагалі не зникло. Це доводиться
* на підставі таких аргументів: по-перше, бог є всюдисутнім
внаслідок своєї могутності, присутності та сутності, як вчить
теологія. Отже, як наслідок [своєї] сутності він є всюди, бо
він безмежний, так внаслідок [своєї] присутності й могут-
ності він усе бачить і все підтримує. По-друге, коли існува-
ли б речі, створені без допомоги бога, то напрошувався б ви-
сновок, що щось може існувати всупереч волі бога. Але цьо-
го не можна сказати й ніхто з цим не погодився б. А коли
так і було б, то виходило б, що гріх [незалежно від того],
звідки він не походив би, не залежав би від бога, а отже —
міг би виникати всупереч волі бога. По-третє, наша теза
найкраще доводиться й на підставі свідчень святих послань:
св. Павло («До римлян», розд. 11): «З нього самого й за до-
помогою його самого, і в ньому самому все є», і («До євре-
їв», у розд. 11): «Він той, що все несе словом своєї сили»,
й («Дії апостолів», у розд. 17): «Недалеко він також
від кожного з нас, бо в ньому самому ми живемо, рухаємось
та існуємо». По-четверте, з цими думками збігаються висло-
ви отців, серед яких св. Діонисій Ареопагіт («Про божествені
імена», кн. X) каже: «Бог є всемогутньою оселею, котра все
тримає», тобто такою, що [все] зберігає, щоб воно не пере-
творилось у ніщо. Те саме стверджують св. Григорій Назіян-
ський [58] («Про теологію», промова 2), св. Йоанн Дамаський [59]
у діалозі «Проти маніхейців», Філон Юдейський [60] («Про змі-
шання мов», кн. VI та у кн. «Про зв'язок вченості з ласкою
божою»). Ще краще про це сказав Августин («Про походжен-
ня», кн. IV, буквально, у розд. 12), де серед інших є такі
84 слова: «Всемогутність творця і здатність всемогутнього та
36. вседержительного є причиною допомоги кожному створінню.
Коли ця сила покинула б те, що є створінням, яким слід
керувати, то враз пропали б його ідеї й згинула б уся при-
рода. Адже цей випадок подібний до того, коли хтось, що
задумує ідею будинків, помирає і, вмерши, перестає творити,
то з його смертю зникає і його ідея. Так само світ ні на одну
мить не зміг би існувати, коли б бог позбавив його свого
керівництва». Так [каже] Августин. Але [Йоанн] Златоуст,
викладаючи слова апостола, наведені раніше, тобто «той, що
все несе словом своєї сили», те ж саме не лише засвідчує,
але й додає, що не менш важливим є тримати світ, ніж тво-
рити [його] (гомілія 2, у листі «До євреїв»). По-п'яте, ця
істина також не була невідомою для античних, дуже розсуд-
ливих мудреців, серед котрих Меркурій Трисмегіст, тобто

* 10. Перша теза:
всі створіння у своєму
існуванні залежать від бога.

наймогутніший, названий [так] внаслідок мудрості, і в іншому місці, в Асклепія[61] каже, що вона полягає лише в розумі, тобто в бозі, рятівникові всіх речей, і що вона вся живе й перебуває лише в ньому. Так само думає Платон у «Тімеї» й Сенека у книжці «Про підбадьорення брата» та інших [творах], які йому належать, а також св. Юстин[62], філософ та мученик у своїй «Настанові народам». На підставі цих [авторів] дехто прямо порівняв підтримування існування створених речей божою силою з фігуркою, що відбивається на воді від статуетки, [або] з тягарем, бо підтримується рукою в повітрі: коли забрати статуетку, то фігурка на воді негайно зникає і коли забрати руку, то тягар негайно падає. Так само коли бог, хоча б на одну мить позбавив створіння зберігання, то всі вони негайно перетворились би в ніщо.

11. Проте були й такі, що думали протилежне, маючи проти наших тверджень достатню кількість аргументів. По-перше, коли твір майстра, що творить, має таку силу, що цілком може продовжити сутність, то з більшим правом про створені речі треба говорити як про твори бога. По-друге, вони кажуть, що деякі речі існують самі собою, наприклад, субстанції, а особливо нематеріальні. Одначе вони не існують самі собою. Бо коли для всіх речей [не] потрібна була б підтримка, то [в них самих] був би природжений потяг до неперервності; але коли б вони мали потребу в збереженні [їх] богом, то випливало б, що вони мають певну схильність всупереч природі бога. По-четверте, коли бог усе підтримує, до небуття, що є хибним. [Адже] немає [жодної] сутності всупереч природі бога. По-четверте, коли бог усе підтримує, то він підтримує й сутність акциденції. Тоді чому протягом короткого часу певні акциденції він підтримує, але незабаром, коли вони вже існують, дозволяє їм пропадати, як у нагрітій воді не довго зберігається тепло. По-п'яте, легше зберігати [вже] створене, ніж // творити його з нічого. Отже, коли бог творив з нічого, то своїм створінням він міг дарувати здатність існувати без його втручання. І тим, і другим потрібно заперечити так. На перший закид відповідаю, що твір митця, який творить, щодо цього не можна порівнювати з творами бога, по-перше, тому, що твори митців, крім того, не підтримуються самі собою, одначе вони підтримуються природою. Тому, коли руйнується матерія, з якої зроблений їх твір, то ми бачимо, що знищується й сутність їх твору. І [саме] тому архітектори [ретельно] досліджують тверду матерію: випалену цеглу, тверді камені [та] в'язке вапно. 85

* Робляться й спростовуються закиди проти попереднього вчення.

Але про саму лише природу, оскільки вона зберігається за допомогою бога, можна було б сказати, що вона зберігає сама себе власними силами. Проте, здається, це понад її сили, бо зберігати сутність означає якимсь чином продовжувати творити. Звідси виникає друга невідповідність, бо зберігати створені речі означає наче творити їх постійно, не так, як твір митця. Ти можеш випадково сказати: коли твори митців зберігаються у природі, то в усякому разі їх не зберігає бог. Відповідаю, що під збереженням у природі я не розумів нічого іншого, крім того, що їх зберігає бог як акциденції, але так, що вони пов'язуються із субстанціями й коли уже від них відокремлюються, то бог позбавляє їх сутності. І справді, коли природу зберігає бог, то це все одно, що він зберігає субстанції, які не пов'язують сутність з іншими речами. Коли ти запитаєш, чому це так, то я відповім: бог, який створив універсальність цього світу, оскільки він бачив, що жодна річ не може виникнути без його допомоги, вирішив наділити всі речі власною природною зберігальною здатністю. І цим законом він цілком не суперечить законам природи, встановленим ним самим, бо, інакше він суперечив би самому собі. Отже, наділивши речі неоднаковими здатностями, він радше волів, щоб одна [річ] боролася проти другої й щоб сильніша могла подолати слабшу, ніж щоб між ними існувала черговість на підставі їх універсальної здатності до боротьби. Він [також] вирішив, щоб його зберігальна сила не суперечила такій боротьбі, ані не підтримувала те, про що він наперед знав, що воно буде поконаним якимсь сильнішим природним чинником. Отже, тому одні речі він створив міцнішими, тобто субстанціями, які не потребують, крім бога, жодної іншої підпори, а інші — слабшими й меншими та ще й залежними від тих сильніших. Ці [слабкі й маленькі] ми називаємо, звичайно, акциденціями, й логічно, щоб субстанції підтримувались самі собою, а акциденції — в субстанціях, допускаючи при цьому, щоб, по відокремленні їх від своїх об'єктів, вони покидались ним і негайно пропадали. Таким чином, кожній створеній ним речі він надавав свій закон, як наділив [цей закон] самою річчю. Коли ти запитаєш, звідки я знаю, що такий закон встановлено богом, то я відповім, що із самих створених ним речей.
85 Бо // ми бачимо, що вони народжуються, гинуть, залишають-
зв. ся, минають, а тому слід говорити, що так сподобалось щонаймудрішому творцеві речей і він сам так встановив. Адже бог може захистити від могутнього нападу вогню навіть найтонше клоччя, проте він не захищає його, але дозволяє, щоб вогонь його спустошував та знищував. Бо коли б він не дозволяв спустошувати його, то він сам порушив би свій власний

закон. Коли він і справді робив би це, то робив би природним шляхом (бо робити це надприродним шляхом — відноситься вже до чудес), що не є порушенням його закону, а лише своєрідним застосуванням. Отже, треба погодитись, бо бог зберігає створені ним речі так, що одночасно зберігає також свої закони, встановлені ним для природи. І цей стан зберігання є допомогою або природним зберіганням, тобто [законом] усієї природи, наданим їй від початку й існуватиме вічно, хоч інколи в речах він діє інакше з певною метою. Адже бог часто не допускав, щоб слабші істоти були подолані сильнішими. І в святому обряді євхаристії акциденції відірвані від суб'єкту, бо ми віримо, щоб субстанція зникає там, де він підтримує та зберігає. Хоча це зберігання не є законом природи і його він їй ніколи не давав, проте він визнав його на підставі вищого міркування свого передбачення надприродного закону. Воно [зберігання] стає зрозумілим при пильному розгляді, бо чимало сумнівів, які можуть виникнути стосовно нього, в наступній тезі легко вирішуються за допомогою такого аргументу. І є достатня підстава для розрізнення, за допомогою котрого можна встановити, які результати в речах є природними, а які слід визнати чудесами, хоч у тих і в других виявляється сила бога. Коли ти продовжуватимеш допитуватись, чому для створінь, які не можуть існувати без допомоги бога, він встановив закон, щоб вони боролись між собою і взаємно знищували одне одного, народжувались та гинули, і щоб для цих змін були перешкоди, то розв'язання цього питання знайдеш у іншому, зручнішому місці, де пояснюватимемо виникнення та знищення.

Тут же спростуймо інші закиди. Стосовно другого кажу, що сила субстанції полягає не в тому, що раніше вона не потребувала жодної підпори, але в тому, щоб вона не потребувала суб'єкту, до якого вона належала б. Відповідь випливає з уже сказаного. Щодо третього, то я визнаю, що в усіх речах є природний потяг до неперервності, але одночасно я заперечую, що в них є також природна здатність до вічного існування, бо потяг — це одне, а можливість [його здійснення] — це цілком інше. Те, що речі зберігаються богом, ще не доводить, що вони не мають потягу до неперервності, // а 86
лише те, що вони не мають здатності до вічного існування, якої бог їм не дав і не міг дати. І це не обмежує його всемогутності, а навпаки — додає. Від неї, наче від вічного джерела самого буття, залежить увесь світ. І цим радше доводиться слабкість створених речей, ніж те, що вони, коли не підтримувались би своїм автором, перетворилися б в ніщо. Отже, коли кажуть, що бог не може дати створеним речам [здатності], щоб вони зберігалися без його допомоги, то мають

на думці, що це безсилля не бога, а самих речей, яке має місце, наприклад, коли ми кажемо, що не можемо цілу бочку перелити в келих. Адже суть не в тому, що ми [фізично] не могли б перелити, але в тому, що келих не зможе її вмістити. Отже, тому слід казати, що бог не може дати створінням цієї здатності тому, що вони самі не можуть її сприйняти, оскільки вона перевершує їх можливості. Четвертий закид теж легко спростовується згідно з першим міркуванням. Стосовно п'ятого, то я заперечую антицедент та висновок. Він хибний, бо зберігати означає наче постійно творити і від самого способу творіння [збереження] відрізняється хіба тим, що воно [творіння] було [в часі] першим початком. Ми чули, що й Златоуст каже, що не меншою трудністю для бога є збереження світу, ніж було його створення. Бо коли й антицедент був би істинним, то звідси випливало б і що бог міг дати створінням здатність підтримування самих себе. Невже тому, що легше створити комара, ніж найвищого архангела, бог може якомусь створінню надати здатність творіння комара? Таким чином цей закид не доводить нічого.

* 12. Установивши, що бог є найближчою зберігальною причиною речей, створених ним, про неї, крім того, треба сказати, що вона є найближчою творчою причиною речей, тобто все, що у цьому світі народжується, наново створюється акцидентально. Я наполягаю, що ніщо не може народитись і бути створеним без допомоги самого бога, й, крім того, що створені речі, як не можуть самі собою, без підтримної руки господа, існувати, так і не можуть чинити будь-що взагалі без його наявної допомоги. Отже, для того, щоб вони будь-що чинили, потрібно, щоб і бог також одночасно робив те саме разом з ними, бо інакше вони лежатимуть бездіяльними й наче мертвими. Ця теза доводиться приблизно такими аргументами: по-перше, Арістотель («Метафізика», кн. II, розд. 2), каже, що в чинниках, які діють самі собою й суттєво пов'язані, нижчі не зумовлюють, хіба що в залежності від вищих. Так у механізмі годинника і малі, і великі коліщата не можуть рухатися без того, щоб не рухалось перше з них, //

86/38 якому підпорядковані всі інші. А бог є першою найголовнішою причиною і йому підпорядковані всі інші, отже, й так далі.

По-друге, коли бог не збігався б з іншими причинами, то випливало б, що він не може їм перешкодити, коли захоче, хіба що застосувавши протилежне. Наприклад, він не міг би перешкодити дії вогню, хіба що погасив би, протиставивши

* Теза [про те], що бог збігається зі створіннями для будь-якої дії.

йому мороз, що також обмежує всемогутність бога, бо й людина може так зробити.

По-третє, оскільки бог повинен зберігати речі, то він має й підтримувати їх, щоб вони не перетворились у ніщо, отже, разом з ними самими він створив і їх дії, бо вони [дії речей] мають не менше значення, ніж існування речей. По-четверте, видно, що те ж саме доводять свідчення Святого письма, (псалм 146), коли бог породжує на горах сіно, і «Йоанн» (кн. VI): «...Усе створене за його допомогою й без нього ніщо не може виникнути», і в [«Діях апостолів»] (розд. 17): «У ньому самому ми живемо, рухаємось та існуємо». І здається, що цей останній [аргумент] надзвичайно переконливий, бо Письмо не має на увазі, що ми так рухаємось у бозі, як ми рухаємось у повітрі, чи в іншому середовищі, але те, що наш рух потрібно завдячувати також його силі, яка застосовується разом з нашою. По-п'яте, [сюди] додається й авторитет святих отців: св. Григорія («Про теологію», промова 2), Григорія Ніського («Філософія», кн. VIII), Григорія Діолога папи[63] («Моралії», кн. VI, розд. 8), Августина («Про буття», кн. V, буквально у розд. 26), слова з якого за їх витонченість варто тут навести: «Бог скритою силою рухає все своє творіння й воно рухатиметься таким рухом, поки ангели виконуватимуть [свої] доручення, поки зірки ходитимуть колом, поки чергуватимуться вітри, поки абис[64] хитатиметься, коливаючи води, поки ширитиметься зелень і розсіюватиме своє насіння, поки народжуватимуться тварини, поки несправедливі допускатимуться навчати справедливих. Приходить час поколінь, що, як і перші, створені ним, здавались і були загублені. Вони не виникли б у властивій їм черед, коли б той, хто створив, зволікав би цим рухом передбачливо управляти».

13. Але проти цієї тези [є такі закиди]: по-перше, серед *
філософів спільною є думка [про те], що перша причина діє за допомогою інших причин. Отже, бог не діє разом з іншими причинами, бо так він діяв би безпосередньо. По-друге, коли бог діяв би разом з іншими причинами, чи то діяв би тією самою дією, чи відмінною, то [все одно] не тою ж самою, бо
в противному разі // бог обумовлював би [речі], подібно 87
створінням, а тому не був би першою причиною, а ніби ворожою до інших причин, хоча й не відмінною. Адже один наслідок не може залежати від різних дій, хіба що від однієї згідно з однією її частиною, а від іншої — згідно з іншою. Отже, бог створив би, [наприклад], одну частину вогню, а вогонь був би творцем іншої частини того самого вогню, що

* Робляться й спростовуються закиди.

взагалі є абсурдним. Проте внаслідок подвійної дії не може
виникнути один результат, неподільного й відповідного собі
цілого. Звідси стає зрозумілим, що дія була б подвійною, а
це означає робити двічі. Бо яким чином одна й та сама дія
може здійснюватись двічі. По-третє, тут може здаватися, мов
би з цього випливає, що дві причини не є основними, а лише
ше інструментальними. Стає очевидним, що це справжній
абсурд, бо інструменти не мають тієї ж самої природи та
значення, що й наслідки [їх використання]. Бо образ не має
нічого спільного з пензлем, ані статуя — з долотом, ані [щось]
написане — з пером. Крім того, про все, що не відбувалося б,
слід було б говорити, що це робить бог: бог говорить, бог
кує, бог веселиться, бог створює жаб і так далі. Адже люди,
тварини та інші природні чинники є [лише] справжніми
інструментами бога. По-четверте, набагато абсурднішим є
протилежний висновок про те, що бог діє разом з тією людиною,
що грішить, коли вона шаліє, чинить розбій, лихословить, і що
бог також є автором [її] гріху. На це я відповідаю так:
стосовно першого я заперечую висновок і визнаю антецедент.
Адже бог діє за допомогою причин, а не своїм власним бут-
тям, у всякому разі нічого ним не рухає. А вторинні причини
виконують лише за його вказівкою та наказом те, що потрібно
[робити]. Наприклад, кажуть, що смертні пани діють за
допомогою своїх слуг. А це означає, що перша причина діє
разом з вторинними. Безпосередньо бог діяв би тоді, коли
діяв би цілком самостійно, як він діяв при створенні світу.
Стосовно другого кажу, що дія бога й вторинної причини,
разом з якою він діє, є єдиною. Але звідси не випливає, на-
приклад, те, що бог і кінь діють однаково, бо не бог залежить
від коня в дії, а кінь — від бога. Але коли навіть хтось сказав
би, що бог та кінь діють однаково, то не було б жодного
абсурду, коли він не мав би на увазі, що [вони діють] одна-
ково в усіх випадках та за допомогою всього, а лише згідно
з чимсь, бо тоді бог не буде першою причиною. Адже вона
називається першою не внаслідок передування в часі, а тому
87 що все походить від неї. // На третє можна відповісти
38. двояко: по-перше, визнавши менший засновок [про те], що
причини, звичайно, вторинні, є інструментами першої [при-
чини], коли хтось захоче погодитись з Платоном (бо саме
таким було його вчення й у цьому можна переконатись,
[прочитавши] розділ 9 «Філософії» Иоанна Дамаського,
де він сам підтримує його [Платона]), заперечивши,
проте, що всі інструменти повинні мати різну природу
щодо наслідку. Це можна говорити лише стосовно зви-
чайних ремісничих інструментів. По-друге,— заперечивши мен-
ший засновок. Адже не можна говорити, що бог діє за допо-

могою вторинних причин, немов разом з ними. Але щоб там не говорили, вторинні причини не будуть інструментами у власному значенні. Бо інструмент, взятий у власному значенні [слова], не робить щось своєю силою, але чужою. А вторинні причини діють своєю власною силою, наданою їм богом, хоч вона й не може діяти без підтримки бога, подібно до того, як істоти існують у власному значенні слова, хоча теж не без підтримки бога. Стосовно четвертого відповідаю: не слід заперечувати, що бог теж у поганих вчинках рухає людиною й діє разом з нею, хоча звідси не випливає, що він або грішить, або є автором гріху. Поганим або добрим вчинком можна назвати не те, що ти робитимеш [взагалі], а те, що робитимеш з певним наміром. Адже бог не має наміру грішити, бо, навпаки, сам переслідує за гріх [своєю] ненавистю. Він хоче, щоб його не було, але оскільки він сам себе зв'язав законами стосовно поведінки істот, то й він сам діє, бо без його допомоги не може відбуватись нічого й ніщо не може діяти. Але з другого боку він хотів, щоб людина була вільною у виборі. Визнають, що він сприяє їй [людині] і що його дія рухає [людину] разом з її власною [незалежно від того], що б вона не запланувала робити і як поводитись. Бо в противному разі вона не могла б нічого творити, а крім того, не була б також вільною [у своєму виборі]. Коли ти скажеш, що людину, яка допомагає злочинній людині вбити іншу [людину], хоч сама вона [фізично] надзвичайно слабка й своїми [власними] силами не змогла б здійснити це вбивство, можна назвати автором гріху й вона насправді ним є. На це я відповідаю, що той гріх визнається й за тою людиною, яка [лише] допомагає, хоча вона сама не є першою й основною причиною, без допомоги якої створені речі не могли б нічого вдіяти. [Проте], внаслідок цього вважають, що вони [лише] допомагають у вчинках. Бо коли 88
немає мотиву, то немає нічого такого, що могло б притягнути цю людину до такої ганебної допомоги. Більше того, є багато такого, що стримує від гріху, передусім страшні закони божої величі. Проте вважають, що сам бог //, навіть коли він того не хоче, як головна й перша причина, повинен допомагати вторинним у їх діяльності, у всякому разі, коли здається, що вони вільні у [своїй] діяльності й коли він хоче, щоб вони були вільними й активними. Тут доречно виникає питання про те, як бог з'єднує здатність творити з творінням: чи винятково лише в вигляді цієї [його] допомоги, чи у вигляді якоїсь спеціальної. Про це, всупереч вченню Пелагія[65], віра вчить нас, що ласка божа, яка допомагає людині, ведучи її до добра, є спеціальною. Якою ж є ця ласка: чи такою, що рухає і веде людину обов'язково до добродійства й, власне кажучи,

її саму наперед обмежує, чи такою, що лише слідує за віль-
ним вибором нашого розсуду й залежить від нашої волі?
Але тому, що це проблема теологічна, хоча чимало [філосо-
фів] розглядають її у філософії, я не смію заносити [свій]
серп на чуже жниво.

Розділ одинадцятий

[ДЕ] ПОЯСНЮЄТЬСЯ ПРИЧИННІСТЬ ТА ПРИРОДА ЦІЛЬОВОЇ ПРИЧИНИ

1. Цільовою причиною є те, завдяки чому щось виникає.
Визначення ясне само собою. Проте тут дехто сумнівається,
що мету можна прямо й з повним правом назвати причиною.
Для доведення цього є три аргументи: по-перше, причина
повинна передувати своєму наслідкові. Бо як вона може
зумовлювати, коли її самої немає? Адже мета не виступає
тоді, коли нею користуються і коли завдяки їй діють. Так,
коли зрізують дерева, то ще немає тієї зручності для життя,
для якої будують [з цього дерева] будинок. По-друге, кожна
причина є початком, як ми вже сказали раніше. А мета не є
початком, що очевидно само собою, отже, вона не є причи-
ною. По-третє, причинність мети полягає в метафоричному
русі, як буде сказано далі, бо навіть господар не є причин-
ністю у власному значенні [слова для дій слуги] і не гідний
* називатися причиною у власному значенні.

2. Але коли це не викликає заперечення, то ми кажемо,
що мета є не лише у власному значенні [слова] причиною,
88 але й // першою з усіх причин. Першою я називаю її не у
зв. значенні діючої причини, а першою взагалі. Цю [тезу] я до-
воджу так: мета є тим, завдяки чому щось виникає, як каже
попереднє визначення. Але те, завдяки чому щось виникає,
є причиною, бо воно дає буття речі не лише тим, що спря-
мовує його до створення речі й так далі. Вона справді посі-
дає також перше місце між причинами. Я так думаю тому,
що діюча причина діє лише завдяки чомусь. Коли вона не діє
навмання, то слід, щоб ця мета рухала її до нього раніше,
ніж вона приймає матерію, яку потрібно використати і
введе її у саму форму. Легко довести, що сутність навіть
не за [своїм] походженням, а за вагомістю є метою ранішою
від інших причин. Бо важливішим є бути активним, ніж

* Перша теза: мета є причиною у власному значенні [слова] й першою з усіх причин.

пасивним. А важливішою буде та причина, що рухає, коли інші причини її не рухають. Але коли виникає якесь мистецтво, то форму й матерію рухає діюча причина. Й хоч діюча причина рухає матерію й форму, проте її саму рухає мета. Адже мета рухає, але сама не рухається, й тому вона є активною, а не пасивною. Отже, вона є першою за значенням причиною. Між причинами повинен бути такий порядок, що першою з усіх [причин] є цільова причина, другою — діюча, третьою — матеріальна, четвертою — формальна, хоча форма за значенням передує матерії.

3. Подані раніше аргументи ти заперечуватимеш так: стосовно першого — кажи, що причина повинна передувати наслідкові в природі, а не в часі. А коли була б розмова про існування, то кажи, що причина повинна існувати раніше від свого наслідку або реально, або інтенціонально, а не реально лише. Однак мета спершу існує інтенціонально, хоча й не раніше, ніж реально. Щодо другого — заперечуй менший засновок, бо мета, завдяки якій щось виникає, є початком. А при різноманітному доведенні воно називається і початком, бо зумовлює метою і починає існувати після всіх своїх наслідків. Стосовно третього — кажи, що метафоричний рух цільової причини відбувається щодо руху, а не щодо причинності. Тому для причинності у власному значенні слова не обов'язково, щоб вона рухала фізично, тобто рухом у власному значенні слова, // а лише — щоб рухала. Але давайте розглянемо, в чому полягає причинність мети. По-перше, треба знати, що причинністю зовнішніх причин є рух, бо вони рухають щось, коли його створюють. Рух тоді є подвійним: у власному значенні й не у власному значенні. Рухом у власному значенні слова є такий, що рухає фізично, тобто такий, що відбувається за допомогою справжньої та реальної дії; [рухом] не у власному значенні є такий, що рухає інтенціонально, тобто такий, що спонукує любов'ю та природною потребою. Отже, причинність діючої причини полягає в русі у власному значенні слова, тобто в дії, що вже доведено. А цільова причинність є спонукою до любові та до природної потреби, що як духовна засада діючої причини, вона спонукує своєю справжньою або уявною добротою (наче щось наділене розумом). * 89

Я кажу «спонукою до любові», а не самою любов'ю, бо любов належить творцеві. Отже, мета спонукує любов до свого творця, коли виявляє свою доброту шляхом його пізнання. Звідси коли досліджують, чи мета спричинює щось стосовно реального буття, чи стосовно об'єктивного буття, **

* Закиди спростовуються.

** Друга теза: спричинювання мети є спонукою до любові.

то слід визнати, що — стосовно об'єктивного буття своєю правильністю, й не будь-якою, а пізнаною. Бо мета зумовлює [щось], спонукуючи у творця любов до себе; проте вона не може рухати, коли залишається непізнаною. Отже, вона зумовлює як [щось] пізнане. Далі, хоча мета завжди має свою доброту, проте не завжди зумовлює, тому потрібно, щоб її доброта була пізнаною. Ти можеш випадково сказати, що мету як добро можна пізнати, й тоді вона не зумовлює. Наприклад, коли пізнають вічне щастя, то людина може про [свою] сутність і не турбуватись, і не думати про щось таке, що служить для його осягнення. Я відповідаю, що мету не можна пізнати, не зумовивши її. Проте зумовлювати тут уживається не у значенні творіння дією, а спонукування до діяльності, хоча діюча причина могла б протидіяти цьому рухові. Вічне щастя, коли воно приходить на думку грішній людині, спонукує її до любові та природної потреби його. А те, що вона нічого не робить, залежить від волі діючої причини. Бо коли ти наполягатимеш, то може здатися, що не можна помітити жодного руху, тобто, що те щастя буде або не буде якимсь проблиском у гадці, або що той рух у черствому серці занадто малий і майже непомітний.

89/38зв.

Розділ дванадцятий ||

[ДЕ] ВИКЛАДАЮТЬСЯ РІЗНІ СПОСОБИ, ЗАВДЯКИ ЯКИМ РЕЧІ РУХАЮТЬСЯ ДО СВОЇХ ЦІЛЕЙ

Перевагу віддають цільовій причині, тому ми розглянемо її детальніше. Щоб чіткіше проілюструвати цю причинність, слід розглянути деякі способи, завдяки яким різні речі, відповідно до різноманітності природи, немов би різними шляхами рухаються й прямують до своїх цілей. Чільних між ними є три:

* Першим і найдосконалішим [способом] є такий, коли річ не лише осягає мету у значенні добра, але й пізнає вид та співвідношення допоміжних засобів для осягнення її. Прямувати до мети цим способом означає прямувати у власному значенні слова й лише ним одним прагне йти до мети розумна природа.

** Другий є [нижчим та] недосконалішим від першого, бо тварина пізнає, що мета є добром і за допомогою [різних] засобів узгоджується з нею, проте вона не пізнає найвигід-

* Перший.

** Другий.

нiших шляхів, якими треба прямувати до мети, хоча вона володіє ними завдяки природному інстинктові. Наприклад, тварини (бо істоти навчені цим способом прямувати до мети) пізнають їжу, як добру та необхідну для них, проте не усвідомлюють значення їжі, як засобу підтримки для свого життя.

Третій є найнижчим та найнедосконалішим способом, бо * [при ньому] річ ні в якому разі не пізнає мети, проте рухається до неї завдяки природній схильності. Цьому способові підлягає те, що позбавлене розуму й відчуття. Наприклад, камінь прямує вниз, а вогонь — вгору, бо ані камінь, ані вогонь не пізнають ніяким чином місця, до якого обидва прямують. Цей спосіб прямування до мети є найнетиповішим. Не слід вважати дивиною, що ті речі, які позбавлені знання про мету [свого руху], щодо неї називаються поганими. Але вони спрямовуються до мети іншою, вищою та значнішою причиною, тобто самим автором природи — богом немов стрілою, хоча рух їх неусвідомлений [ними самими], проте завдяки [його] прикладеному зусиллю та керівництву вони прямують до мети. Для цього випадку годиться відомий вислів філософів: «Твір цей є твором розуму», тобто всі створіння природи прямують до мети, але не до тієї, до якої прямують їхні причини. Коли вони не можуть прямувати до неї [жодним] способом, то його пізнає й пропонує перша з усіх причин — сама божа мудрість. // Це також мав на увазі Гален, 90
коли, слідом за Гіппократом[66] («Про призначення частин людського тіла», кн. I; та «Про розташування відчуттів», кн. VI) називає природу то розумною, то нерозумною; розумною — оскільки розум проявляється в її творах та керує нею, а нерозумною — тому, що вона сама в собі не має жодного задуму й міркування.

Розділ тринадцятий

[ПРО ТЕ], ЧИ ТЕ, ЩО РОБИТЬ ПРИРОДА, РОБИТЬ З ЧИЄЇСЬ ЛАСКИ, АБО ЧИ ТВОРЕЦЬ ПРИРОДИ МОЖЕ ТВОРИТИ ЩОСЬ БЕЗ ЖОДНОЇ МЕТИ І З НІЧИЄЇ ЛАСКИ

Пояснивши способи, завдяки яким речі прямують до своїх цілей, ми досліджуватимемо, чи всі створіння природи виникають внаслідок якоїсь мети, наприклад, чи не може виникнути щось таке, що не спрямовувалось би одним з названих

* Третій.

способів до певної мети. Зокрема, стосовно третього способу виникає питання, чи може серед природних речей виникнути щось таке, що автор природи не призначив би для певної, хоча для нас і невідомої, проте для нього відомої й ним задуманої, мети.

1. Деякі античні [філософи] заперечували це. Вони або відносили все до необхідності матерії, наприклад, Анаксагор та Емпедокл[67], або вчили, що все виникло внаслідок з'єднання частинок, що взаємозчіплюються випадково, наприклад, Демокріт[68] та Епікур[69]. Але це абсурд та безбожжя і не стільки філософія, як безглуздя, осуджене як Арістотелем у різних місцях, так і Платоном у «Тімеї», «Федоні», «Філебі» та «Політикові» і тим більше його слід усунути з християнських гімназій. Протилежна до [попереднього] припущення [думка] змушує визнати, що безмежна мудрість нашого бога, яка, оскільки всю природу він створив з нічого й усе те, що він дарує світові, вславила [його мету] як добре і найправильніше спрямовує до мети, яку він сам задумав.

90 Це чудово доводиться й самою будовою світу, // й змінами
38. тлінних речей у ньому, які взаємно знищують одна одну з тією метою, щоб продовжувати й поширювати бездоганність усього світу. Крім того, коли все виникало б випадково, наприклад, як твердили епікурійці, які визнавали, що все складається з різних корпускул, з'єднаних між собою випадково, то тоді будь-яка частинка, зіткнувшись з іншою й з'єднавшись з нею, утворювала б все з будь-чого, і непотрібно було б певного насіння: люди народжувалися б з коріння дерев, а дерева від людей і так далі. Отже, я питаю, чому ті рухомі Епікурові атоми довкола кореню дерева з'єднуються між собою в дерево, а в лоні людини завжди утворюють людину. Я ніколи не чув, щоб трапилось щось протилежне. Тому коли щось і виникає випадково, то це трапляється надзвичайно рідко і не завжди тим самим способом. У природі ми спостерігаємо протилежне. Заперечуючи [мені], ти наполягатимеш на тому, що завдяки випадковому виникненню тварини наділені великою різноманітністю членів тіла, складених надзвичайно вдало. Адже при вихованні [свого потомства], у поведінці та діях, у готуванні засідок для інших та в уникненні їх, влаштованих для них самих, вони вельми кмітливі. Крім того, розглядають також будову людини, структуру тіла, властивості її розуму. Про людину багато мудреців написали чимало томів, проте недостатньо ще описали її, а лише захоплювались цим щонайзнаменитішим твором. Але масу труднощів неможливо розв'язати в небагатьох рядках цього аргументу. Тому слід прочитати «Історію природи» Плінія[70], [твори] Теофраста[71], Еліяна[72], Плутарха[73], Арі-

стотеля та багатьох інших. Справді, [тут] кожен оглядатиме будову світу, його досконалість, симетрію та різноманітність як на виставі. Хто ж залишиться настільки сліпим, щоб відважився сказати, що все це не належить певному авторові, який задумав мету свого творіння? І справді, хто (як приклад, я використаю [слова] Філософа), читаючи й шануючи поеми Гомера, відважився б сказати, що вони не створені його талантом, а букви [їх] і раніше випадково й без певного порядку літали [в повітрі], й лише згодом були складені невідомим чином так, що утворили такі твори, [як ці поеми]?

2. Про це чимало писали отці [церкви]: св. Афанасій[74] у промові «Проти // ідолів», св. Василій та св. Амврозій[75] у «Шестидневі», св. Григорій Назіянський («Про теологію» у промові 2), Августин («Про стан», кн. І), св. Златоуст у гомілії «На Походження», Лактанцій[76] у книжці «Про боже творіння», Теодорет («Про провидіння», у розмові 1) та низка інших. [Про це писали] і кініки[77]: а також Ціцерон («Про природу богів» у кн. II), Плутарх («Про погляди філософів», кн. І, розд. 6), Сенека [у книжці] «Про провидіння». 91

3. Проте подивимося, що можуть, захищаючи себе, закинути нам прихильники випадковості. По-перше, природа, кажуть вони, прихильна до людини менше, ніж до інших тварин. Адже всім тваринам вона дала одяг, а, крім того, сильнішим — зброю, слабшим — проворність, завдяки якій вони оберігають себе, ще інші можуть рятувати життя втечею, помітивши загрозу з боку ворога. Саму лише людину, мов по аварії корабля, вона викинула на берег беззахисною й повільною, а тому й слабшою від сильніших, повільнішою від слабих та відсталою від тих і других. Отже, коли вона [природа] була б розважною та передбачливою, то повинна була б краще потурбуватись про людину, щоб вона була найголовнішою з усіх тварин. По-друге, те, що виникає з певною метою, виникає закономірно; проте у природі трапляється багато такого, що виникає незакономірно, коли, наприклад, улітку буває зимно, а взимку — тепло, коли земля хитається внаслідок землетрусів, спустошується внаслідок нестерпних спек чи повіней. Чому ж тоді затемнення виднокола місяця або сонця чи щось подібне визнається певним відхиленням від норми? По-третє, те, що виникає з певною метою, повинно мати своє застосування й приносити певну користь; проте у природі є чимало такого, що не лише не має жодного застосування, наприклад, усякі дрібненькі істоти, але й шкодить, наприклад, отруйні трави, тварини й так далі.

На це ми відповідаємо так: на перше — заперечую, що природа обійшлася з тваринами краще, ніж з людиною, коли

господь наділив її безліччю природних дарів (я не кажу вже про дар ласки) і усю природу наче зобов'язав сплачувати їй [людині] данину, як переконуються ті, хто над цим задумується. Це ретельно доводять святий [Йоанн] Дамаський («Православна віра» у кн. II, у розд. 10) та Теодорет («Про провидіння», у промові 2). Стосовно аргументу, ніби людина народжується голою та беззахисною, кажу разом з Лактанцієм («Про боже творіння», розд. 2), що цього одягу і зброї природа позбавила людину тому, що дала їй талант
91/38. // і розум. Лише завдяки цьому дарові вона може набути все, потрібне для збереження життя та для користування ним, для відсічі ворогам, що доводить досвід, і навіть успішніше, ніж тоді, коли вона мала б роги та хутро. Адже вона знає, як зарадити собі й від спеки, й від холоду; хоч вона й безсила, проте може успішно подолати щонайдикіших та найсильніших тварин; хоч вона й повільна, проте нема сумніву, що вона може наздогнати щонайпрудкіших тварин. Таку саму відповідь дає чимало авторів. Проте ти можеш запитати, чому бог захотів, щоб людину знищували лиха та різні нещастя.

Відповідаю, по-перше, що людина, безперечно, потрапила в нещастя не за [своєю] природою, а внаслідок своєї власної вини. Далі, їй від бога була надана можливість вдосконалювати [свою] силу. Проте й нещасна людина є набагато щасливішою від усіх тварин, що очевидно кожному здоровому, хіба що хтось є твариною, яка воліє бути людиною. Стосовно другого кажу, що такі відхилення природи не відбуваються хаотично, хоча люди того порядку не помічають, або коли [сам] бог надає поштовху вторинним причинам, який здійснюється за допомогою природи, або з іншою метою, до якої він їх спрямовує.

Стосовно третього так само відповідаю, бо бог не створив нічого такого, що не мало б у природі певного застосування, хоча воно нам і невідоме. Адже коли, наприклад, ти входиш на великий корабель і бачиш на ньому безліч линв, то не вбачаєш потреби в жодній з них, оскільки ти не знаєш їх застосування. Ще менше слід дивуватись, коли ми не розуміємо чогось у божому творінні. Це особливо стосується того, що вчені осягають шляхом міркування, хоча для більшості смертних воно залишається загадковим. Бо хто і коли пізнає призначення своїх частин тіла, зокрема тих, що бувають надзвичайно маленькими, наприклад, волосків чи заросту в ніздрях, далі вій та по всьому тілові в різних напрямках розсіяних тоненьких жилок та ниточок нервів? Проте Гален пояснює призначення всіх їх у своєму відомому творі «Про призначення частин людського тіла». Слід, мабуть, припустити, що справді існують певні шкідливі тварини, розріз-

няючи, звичайно, що вони є шкідливими тоді, коли ти не знаєш, як [ними] користуватись, а не шкідливими за своєю природою. Бо природа не все спрямовує безпосередньо до однієї мети, а до різноманітних // та протилежних, хоч опосе- 92
редковано — до якоїсь однієї. Наприклад, у економіці не все зводиться до одягу та їжі. Адже черевики не з'їси, а хлібом не взуєш ноги, бо це має одне застосування, а те — інше. Проте все опосередковано служить для однієї спільної для себе мети, тобто для [задоволення] життєвих потреб. Так і в природі, взагалі, різні речі мають різні й безпосередньо протилежні цілі. Наприклад, коли лев народжує лева, то своєю метою він має продовження виду лева, трава — виду трави, вогонь — виду вогню й так далі. Проте все прямує до опосередкованої й спільної для себе мети, тобто до [служіння] людині, завдяки якій створені справжні чудеса. Все прямує до людини однаковим способом не для того, щоб [його без жодної різниці] їсти або пити, але одне служить для життя, інше — для одягу, а ще інше — ще для іншого такого, що ми самі навіть не припускаємо, що воно має якесь призначення. Отже, наскільки тварини можуть шкодити людині чи укусом, чи іншим яким способом, настільки вони можуть їй послужити, а не шкодити. Наприклад, змія укусом отруює людину, проте вона не створена для цього. Адже з її м'яса вона [людина] виробляє корисні ліки, по-простому «терсака» (tersaca). Отже, за природою змія призначена, можливо, для цього або для іншого, невідомого для нас, застосування. Ця відповідь є чисто фізичною. Августин додає також моральну відповідь («Про походження», кн. I, «Проти манихейців», розд. 16), де він каже, що отруйних тварин потрібно шанувати, бо вони нагадують нам, щоб ми шанували радше друге життя, в якому [знайдемо] найвищий спокій. Але хоч ця порада й добра, проте вона доречніша в Африці, матері чудовиськ, а не в Європі, зокрема на нашій батьківщині, про яку не безпідставно можна сказати те, що співав Вергілій про свою Італію у книжці другій «Георгік» [в. 151—154]:

Але ні хижого тигра, ні дикого лева немає,
Ні аконіту, що смертю грозить збирачам легковажним.
Гада такого нема, як по інших країнах, і змії
Тут не плазують так хутко, у кільця страшні беручися[1] // 92/38.

[1] Переклад М. Зерова.

Розділ чотирнадцятий

[ПРО ТЕ], ЩО СЛІД ДУМАТИ ПРО ДОЛЮ Й ФАТУМ, ЩО ВИПАДКОВО СТАЮТЬ ПРИЧИНАМИ, Й У ЯКОМУ ЗНАЧЕННІ ЇХ СЛІД ВИЗНАВАТИ, А В ЯКОМУ ЗАПЕРЕЧУВАТИ

1. Долю Арістотель називає випадковою причиною, тобто коли щось відбувається всупереч наміру чинника, як ми називали намір, протилежний до діючої причини. Адже одні [чинники] діють, пізнавши та обміркувавши мету, а інші — без обдумування. Справді, чимало з них діють, не усвідомлюючи мети [своєї діяльності]. Це стосується тих [чинників], що відрізняються між собою розумом та відчуттям. Але як «все з природним наміром прямує до мети певним способом», як пояснено у двадцятому розділі, так і «...щось відбувається без наміру чинника...», що можна розуміти двояко. По-перше: «без наміру того, хто діє й задумує», що є наміром у власному значенні. По-друге: «без наміру того, хто діє», а не «того, хто задумує», що є наміром не у власному значенні, бо [намір перебуває] не в тому, хто діє, а поза ним.

Коли щось відбувалось би без наміру того, хто діє й задумує, то це можна назвати просто «станеться тоді-то», але коли щось відбувається без наміру того, хто діє і не задумує, то його можна назвати особливою назвою «випадок». До першого і другого подамо приклади: коли хтось, копаючи землю, щоб закласти фундамент будинку, який він хоче збудувати, знайде скарб, то це можна назвати долею, тому що в цьому разі є причина, яка обдумує, але вона знаходить річ, про яку не думала. Але коли хтось, проходячи повз [будинок], буде поранений цеглою, що впала з даху, то це можна назвати випадком, бо причиною, що діє, є цегла, хоч діє вона без природного для неї та у власному значенні наміру. Адже природним наміром цеглини є падати до центру тяжіння, бо цього вимагає її вага. Коли ж її щось підтримувало б, то в неї не було б [такого наміру] доти, поки дах не прогнив би чи розламався.

2. Під фатумом християнські філософи тепер розуміють боже взаєморозташування, притаманне тлінним речам, завдяки якому бог взаємозв'язує все в належному порядку. Таке пояснення дає Боецій[78] («Про втіху від філософії», кн. V). Отже, фатум є нічим іншим, як наслідком божого передбачення.
93 Адже бог споконвіку встановив так, що речі з'являтимуться і у своєму русі зберігатимуть певний порядок та чергування. Таке встановлення називається божим передбаченням //

а саме здійснення цього встановлення називається фатумом. Фатум майже не відрізняється від долі та випадку, як видно з пояснення обох, хіба що тим, що доля залежить від встановлення того, хто задумує, і на противагу до згаданого вже випадку, трапляється без наміру причини, яка не задумує. Фатум визначають стосовно божого передбачення. Навіть одна й та сама річ буває долею, випадком та фатумом, але з відмінністю відношень, завдяки яким вони відносяться до різних [речей]. Ця відмінність виражається у різних назвах, що є певним чином відмінними між собою.

3. Отже, в цьому значенні можна визнавати і долю, і випадок, і фатум. Поганські поети твердили, що доля — це якась сліпа, хитка та нестала богиня. Вони марять також, що фатум — це наказ Парок [79], яких вони теж визнавали якимись дивовижними богинями, що [все] запам'ятовують. Астрологи, звані звіздарями, наприклад, вважають, що фатум — це вплив зірок на людей, які народжуються під їх сяйвом, і що цей вплив обмежує їх волю і обов'язково спрямовує їх до певних [добрих або поганих] вчинків. Таке тлумачення [цього питання] в жодному разі не можна пропонувати християнинові, коли він хоче залишатися мудрим і не втрачати здоровий глузд. Бо ніщо не може перешкодити вільному виборові людини, хоч і може впливати [на нього], але не настільки, щоб людину взагалі скувати, коли вона чогось хоче. Додай, що краще уникати назв «доля» та «випадок» в абсолютному значенні, бо хоча ми визнаємо долю та випадок у щойно поданому значенні, проте у розумінні бога, мудрість і вибір якого для всіх обов'язкові, немає нічого несподіваного, нічого випадкового. Тому долю можна визначати так: «Вона є здійсненням божого передбачення, що впорядковує та рухає речі, відповідно до пізнаних ним, але для нас невідомих, цільових причин».

Розділ п'ятнадцятий

[ПРО ЧУДОВИСЬКА]

1. Для кращого пізнання цільової причини варто, мабуть, щоб ми ще торкнулись питання про чудовиська, які, очевидно, виникають всупереч намірові природи. Але спочатку слід розглянути, що таке чудовисько. Філософи подають чимало визначень чудовиськ, але загальним та найпринаднішим є таке визначення: «Чудовиськом є витвір природи, що відхиляється

від правильного й притаманного для свого виду стану», // де слід особливо підкреслити дві обставини: перша, що чу-
93/36. довисько «відхиляється від правильного і притаманного для свого виду стану», і друга, що цей стан повинен стосуватись одного певного виду, тому в переносному значенні кажуть, що чудовиська — це дракони, велетенські аспиди, базилісти та інші дикі тварини Африки та Лівії. Але хоч їх вигляд страшний і для нас незвичний, проте у своєму виді вони звичні. Отже, коли корова народила б ягня, що трапилось як чудо в Єрусалимі й що перед його руйнуванням описав Никифор[80] (кн. III, розд. 24) та Йосиф Юдейський[81] («Про юдейську війну» у кн. VII, розд. 12), то такий приплід хоч на вид не страшний і нічим не відрізняється від інших ягнят, проте буде чудовиськом тому, що є відхиленням від притаманного для свого виду стану. Адже кожний вид речей, а особливо тварин, вимагає певного розташування членів тіла, певної їх конфігурації, а відхилення від цього розташування вже здається чудовиськом.

2. Тут може виникнути питання про те, чи можна назвати чудовиськами пігмеїв, ціла юрба яких навіть не перевершує однієї стопи, та велетнів, яких навіть Святе Письмо називає величезними вежами з м'яса. Це саме стосується й сціоподів, що складаються з самих лише гомілок, і про яких згадує Пліній (у кн. VIII, розд. 2); так само довговухих настільки, що їхні вуха звисали аж до ніг, і, кажуть, вони на одне вухо лягали, а другим накривались; тих, хто має лише одне око на чолі, званих арімаспами[82]; також тих, що без потилиці й очі які мають на плечах, і тих, що мають собачі голови [песиголовців] і гавкають та всіх інших, про яких Пліній пише (в кн. VII, розд. 4 та в інших місцях), класифікацію та опис яких ми теж подамо, але в іншому місці.

* Дехто вважає, що їх не слід називати чудовиськами, бо вони існують як певні види, народжуються подібними до своїх пращурів, і що їх вид стосовно будови тіла цілком не відхиляється від звичайної для них норми. Але на мою
** думку їх слід все-таки зарахувати до чудовиськ, оскільки цей вид людей є найнижчим, а все, що помітно відхиляється від нормальної будови, є чудовиськом. Коли ти скажеш окремо про пігмеїв та велетнів, що вони не здаються такими, щоб їх внаслідок [їх] росту можна було назвати чудовиська-ми, бо й навіть серед нас не всі однакового росту, то я відповім, що у кожному виді тварин є певні межі росту (що
94 далі буде доведено переконливіше). Тому тих, хто // не виходить [поза ці межі], хоч вони й відрізняються між собою

* Закид.

** Наша теза.

величиною, не слід вважати чудовиськами. Тих же, хто справді виходить [поза них], треба називати чудовиськами. Проте пігмеї є нижчими, а велетні — вищими від [прийнятої норми] людського росту, внаслідок чого їх слід віднести до китоподібних морських тварин, хоча не до цілком певного класу, оскільки самий лише ріст не викликає надзвичайного подиву. Очевидно, що те ж саме слід сказати про карликів та гномів, переважно, надзвичайно маленьких.

3. В зв'язку з викладеним виникає інше цікаве питання стосовно причин і особливо цільової: чому і яким чином у природі виникають чудовиська? Йому приділено значно більше уваги у трактаті про тіло, наділене душею, оскільки чудовиська та помилки природи трапляються найчастіше серед тварин. Тут же ми досліджуватимемо саму лише цільову причину. Це саме питання [виникає] не так на підставі суб'єкту, тобто дивовижної речі, як завдяки глибшому розумінню цільової [причини] та розуміння головної причини на підставі порядку [встановленого] в природі.

4. Питання формулюється так: чи природа задумує чудовисько, тобто чи творчою причиною чудовиська є природна причина? Що є межею для кожної мети? Для розв'язання цього питання слід наперед дещо зауважити: по-перше, що це питання торкається першої причини речей, тобто тричімогутнього бога стосовно інших причин, тобто матеріальної, формальної та діючої причини. По-друге, щодо вторинних причин, то вони створюють чудовисько внаслідок певної перешкоди на шляху до своєї правильної дії та її об'єкту. Адже вторинні причини самостійно не створювали б чудовиська, тобто помилку природи, коли б бог дав їм певну здатність правильно діяти. Отже, при створенні чудовиська, крім звичної причини, буде діяти ще якась [інша] причина, яка заважає [правильній дії]. Наприклад, коли кінь народить двоголового коня, то звичною причиною є сам кінь, що народжує, а незвичною й такою, що заважає [правильній дії], буде, мабуть, основна властивість [його] насіння. Розглянувши це, кажу, по-перше: що стосується першої причини, * то можна сказати, що вона створює чудовиська без наміру одним способом, а з наміром — двома. Без наміру [перша причина створює чудовиська] так: коли якась вторинна причина народжує чудовисько, то не кажуть, що бог сприяє такому народженню, тобто, що він сам передбачає помилку природи, а лише дозволяє, щоб вона трапилась. Бо в противному разі він заважав би силам природи, наданим [їй] ним самим, і чого він не робить, як уже сказано в розділі 10, пункті 11.

* Твердження перше

Проте слід визнати, що є два способи: завдяки одному з них
або обом разом перша причина задумує чудовиська: першим
є той, що бог не дозволяє, щоб у природі щось відбувалося
без жодної мети, в усякому разі йому самому // відоме.
94 [5]. Хоча бог сам собою не задумує, щоб виникло чудо-
36. висько, проте бачачи, що воно виникне і що взагалі воно
виникатиме під впливом вторинних причин, навіть не пере-
шкоджає їх дії. Зрештою для такої дії він навіть наперед ви-
значає певну мету, для пояснення якої, крім передбачливості
та мудрості бога, слід знайти ще й інші аргументи. Другим
способом є такий: внаслідок якогось особливого передба-
чення бог може захотіти, щоб чудовисько народжувалось
і навіть сприяти цьому народженню крім природного спри-
яння ще якимсь особливим способом і здійснює це диво-
вижно. В такому разі він буде тією причиною, що перешкод-
жає, хоч вона буде випадковою і не безпосередньою. Адже
він застосовує якусь одну з вторинних причин для встанов-
лення такої перешкоди і при цьому навіть застосовує [її].
Для доведення цієї тези досить лише згадати про його
всемогутність. Зваживши на все, сказане раніше, треба від-
значити, що бог не передбачає чудовиська шляхом природного
сприяння, бо не хоче, щоб природа помилялась, проте перед-
бачає їх тому, що допускає їх народження. Разом з тим мета
[їх] для нього невідома, хоча сутність [їх] він все-таки пе-
редбачає.

Отже, [бог задумує чудовиська] всупереч природі, тобто
надприродним шляхом.

6. Стосовно вторинних причин кажу, що між ними діюча
причина не задумує чудовиська. Бо коли намір вторинних
причин збігався би з наміром бога, завдяки якому він керує
всесвітом, та з їх схильностями і природною готовністю до
чогось, то я тут маю на увазі причини, позбавлені розуму,
а не незалежні. Бо незалежні як самостійні причини можуть
передбачати чудовисько. Але бог передбачає красу природи,
потяг та прагнення до якої надав також і вторинним причи-
нам, то їх в жодному разі не слід називати причиною, що
створює чудовисько, тобто передбачає химерність природи, бо,
взагалі, бог передбачив те саме. І коли воно народжується,
то це влаштував так сам бог.

Хоч те, що створює чудовисько, називають творчою причи-
ною, вона має перешкоду на шляху до правильної дії. Про
неї не слід говорити, що вона задумує чудовисько. Адже
вона передбачала щось інше, ніж створила, бо створила його,
прямуючи до чогось іншого. Але стосовно творчої причини,
взятої разом з тією, що перешкоджає, тобто разом з мате-
ріальною та формальною причинами, можна сказати, що вона

передбачає чудовисько. Адже коли кінь народжує двоголового коня, то в кожному разі батьки цього химерного приплоду передбачали створити істоту, подібну [до себе], але оскільки вони дали надмірну й більшу, ніж слід було, кількість матерії, то ця надмірність її вимагала, щоб лошатко народилось двоголовим, тобто химерою. Це ж саме можна сказати і про недостатню кількість матерії, наприклад, // коли дитина на- 95
роджується без рук і ніг. Цю справу пояснює подібність, яка трапляється у ливарництві чи карбуванні. Коли, наприклад, роблять статую із золота, то при наливанні золота більше, ніж містить форма, або менше, [ніж потрібно], виникає певне чудовисько й помилка мистецтва. Проте це трапляється не внаслідок задуму майстра, який мав намір створити досконалий твір, але внаслідок браку або надлишку матерії.

Розділ шістнадцятий

[ЧИ МАЮТЬ ТВАРИНИ РОЗУМ?]

Ми сказали, що є три способи, завдяки яким речі прямують до своїх цілей. Але ми ще не розглянули [цього] третього способу, тобто ми ще не дослідили, чи спрямовує природа дії нерозумних тварин до певних цілей. Але ми це вже довели, і воно не підлягає жодному сумнівові. [Виникає питання про те], чи нерозумні тварини прямують до мети посереднім, чи найдосконалішим способом. Це все одно, що запитати, чи нерозумні тварини передбачають розумом, який є у людини, чи вибирають, як і люди, для себе певну мету і завдяки йому [розумові] прямують до неї. Чи, може, замість розуму вони мають якусь природну здатність, яку називають інстинктом, яка веде й спрямовує їх до певної мети?

1. Порфирій («Про стриманість» у кн. III) каже, що всі тварини, які наділені відчуттям і пам'яттю, обдаровані також і розумом, і володіють мовою як внутрішньою, так і зовнішньою. Він також відзначає, що деякі давні філософи, наприклад, Аполлоній Тіанський [83], Терезій [84], Меланф [85] і Фалес розуміли мову тварин. Далі він пише, що людина стосовно розуму не набагато відрізняється від тварин, але що в людини він гостріший, а в тварин — слабший.

Цю тезу можна визнати, по-перше, тому, що ми самі бачимо, як усі тварини займаються кожна своїм, гідним подиву мистецтвом. Наприклад, птахи з неоднаковою майстерністю будують гнізда, бджоли — свої комірки, дотримуючись зако-

нів геометрії, павуки снують дивовижну сітку й так далі. А чимало тварин навіть підказують людям різні мистецтва (що, окрім інших, засвідчує св. Григорій Назіянський («Про теологію», промова 2), наприклад, павук — тканину, ластівка —
95/38в. архітектуру, журавлі // — методи будівництва, не кажучи вже про інше.

Кажуть, що мистецтво филеботомії (тобто розтинання судин) виникло на підставі спостережень за гіпопотамським нільським конем. Бо кажуть, що ця тварина, від природи ненажерлива, відчувши в собі надлишок крові, який душить її, настромивши стегно на найгостріші очеретини, розтинає собі вену, через яку випускає надлишок крові. Коли ж вона бачить, що крові витекло вже достатньо, качаючись по густому й липкому намулові, затикає вену. По-друге, [цю тезу можна визнати ще й тому], що [ми спостерігаємо], як чимало тварин наслідують різні мистецтва людей і здатні до навчання. Наприклад, папуги, ворони, галки, сороки навчаються вигукувати різні слова та фрази, слони засвоюють різні жести, наприклад, вклонятись, вітати тих, хто стоїть довкола, вимахувати мечем та іншими речами. По-третє, [цю тезу змушує визнати ще й] те, що в багатьох тварин неважко помітити здатність та ознаки особливої розважності, наприклад, у мурашок та бджіл — небувалий хист керівництва своєю державою, у лелек — любов до батьків, у горлиць — подружню вірність. А розмаїті підступи, лукавства, засідки та хитрощі годі й перерахувати. По-четверте, [на користь визнання цієї тези свідчить також те], що в деяких тварин неважко виявити також певні знання астрономії. Адже чимало тварин, як засвідчено у Плінія, та в св. Василія (у гомілії 7, а також «Шестиднев» у кн. 8, розділ 26), передбачають зміну погоди, вихори та бурі точніше, ніж астрономи. По-п'яте, Хрізіпп[88], автор діалектики, казав, ніби діалектики можна навчити й собаку. Адже пес, переслідуючи дичину, коли вибігає на роздоріжжя трьох шляхів, не знає, яким із них вона втекла. У такому разі він обнюхує лише два шляхи, і не виявивши на них слідів [чи запаху] дичини, кидається без роздумів третім, навіть не обнюхуючи його, бо він твердо переконаний у тому, що звірина побігла саме цим, а не іншим шляхом. Тут може здаватися, що пес застосував досконалий силогізм, який називається розподілом (partitio), бо він тут наче сам із собою міркує: «Чи звірина втекла першим, чи другим, чи третім шляхом? Але оскільки я не виявив жодних її слідів [чи запаху] ні на першому, ні на другому шляху, то — нумо третім!» Таким чином, наче дослідивши засновки, він уже нічого не думає про висновок, знаючи, що він біжить правильно і немає жодної необхідності обнюхувати ще й третій шлях.

Уявлення про первісних тварин
на підставі викопних даних (XVIII ст.)
з книги А. Кірхера

2. Проте слід визнати протилежне і сказати: ті [філософи], які наділяють тварин розумом, самі позбавлені його. Було б абсурдом затримуватися довго над спростуванням їхньої думки, оскільки протягом усіх віків // філософськи найдоступнішим [і найпереконливішим] є визначення людини як розумної тварини. Тому ми обмежимося лише цим єдиним аргументом. Коли тварини володіли б розумом, то [в своєму виборі] вони теж були б вільними, бо це між собою взаємно пов'язане. Але цього немає. 96 *

Бо для чого наділяти світлом розуму того, кому не дається свобода волі? Тварини ж не діють ні вільно, ні відповідно до вибору, бо інакше вони мали б і заслуги, і провини. Крім того, ми бачимо, що окремі види тварин наділені специфічними схильностями. Адже всі лисиці — хитрі, всі вовки — хижі, всі мурашки — передбачливі. Окремі види тварин володіють також певними специфічними навиками в своїй діяльності. Бо чому всі павуки єдиним, а не різними способами снують своє павутиння? Чому всі ластівки з однаковою майстерністю будують свої гніздечка і так далі? Отже, коли тварини мали б свободу волі, то не були б тваринами, в усякому разі не були б наділеними лише чимсь одним, чи то схильністю до чогось, чи певною майстерністю в своїй діяльності. Людина, навпаки, не обділена нічим, бо, як каже Горацій [87] («Розмови», кн. 1, сатира 1): «Скільки тисяч голів, стільки існує професій» та Персій [88] у сатирі 5: «Тисяча видів

* Спростування закидів.

людей і речей, навик же — різноманітний, кожен бажає для себе свого й не єдиним бажанням живеться»[1].

3. Усі аргументи протилежної думки можна спростувати єдиним ударом, розглянувши природний інстинкт. Передусім пояснюють, чому він є природним. Стосовно цього питання існують три протилежні думки. Одні кажуть, що він є певною здатністю, наданою богом тваринам, але не як властивість, а як дія, завдяки якій бог діє разом з ними. Інші вважають, що інстинкт є якоюсь наданою тваринам якістю чи властивістю, наприклад, здібністю до мистецтва, яке визнається, звичайно, лише за людиною. Крім того, певні образи речей закарбовуються в уяві тварин негайно по їх народженні, наче в якійсь скриньці дій, що рухають їх. Ці дві думки бездоказові. Бо неправдоподібно, щоб тварини настільки перевершували людину цим чудовим даром природи. Коли ти запитаєш, чи дятел, коли знаходить своє гніздо [заклиненим], знає, що потрібно робити, щоб вибити клин [бо він шукає траву, завдяки якій, підсуваючи її разом зі скрипом дерева, витягає клин), або на підставі якого знання лисиця, маючи намір боротися проти змії, раніше відшукує і з'їдає руту, то я відповім: з'ясовуючи на підставі якого знання немовлята хапають груди матері, стискують та висисають їх, невже ти скажеш, що й людині надані якісь образи речей? Тому, слід, нарешті, погодитися з третьою думкою: інстинктом природи є ніщо інше, як дія уяви, яка призначена для доведення
96 відповідності або невідповідності й яка визначає // бажання
зв. втечі або переслідування. Він є якимсь сліпим наслідуванням людського розуму. Тому, коли дятел шукає траву, завдяки якій він витягає клин, його спонукає не образ трави, якої він досі не сприймав жодним відчуттям, а уява, що керує його лєтом. І хоч сам політ не розпізнає образу потрібної [дятелові] трави, проте він вибирає ту траву, на яку вказує йому його уява як на придатну для того, щоб витягти клин. Отже, він мерщій хапає траву і відносить. Але все це він виконує тоді, коли кожній його дії наче дороговказ спочатку передує уява. Ти можеш випадково запитати: «чому уява вказує йому
* саме на цю, а не на іншу траву? Відповідаю: тому, що уяву тварин я назвав призначеною [природою] для [приймання] певних рішень. Ти запитаєш далі: коли їх уява призначена для цього, то чому тварини часто не помічають подібності речей? Доведенням цього можуть бути ті птахи, що, як кажуть, підлітали до намальованих Дзевксисом[89] виноградних грон. Відповідаю: звідси видно, що вказівка уяви призначена виключно для зовнішнього образу речей, а відчуттєві знаки —

* Закиди й спростування.

[1] Переклад М. Д. Роговича.

для запахів, смаків, звуків тощо. Отже, всі тварини, про які йшлося, діють на підставі цього інстинкту, хоч не у всіх них легко пояснити таке його призначення. Тому тварини не можуть передбачати бурі, коли слово «передбачати» вжити у власному значенні. Не така, як завжди, гра дельфінів на спокійному морі, (якою вони повідомляють [людям] про майбутню бурю, котру слід очікувати з того боку, звідки вони з'являються), не доводить того, що вони [свідомо] знають про виникнення бурі, а лише те, що їх уява, збуджена впливом природних причин, вказує їм на таку небезпеку і на необхідність утечі. Те ж саме можна сказати і про волів, що ховаються під дахи, коли загрожує злива. Те саме стосується і всіх інших тварин. Щодо пса, коли лише спостереження Хрізіппа достовірні, то я заперечую, що у тварин є наслідування розуму. Я признаю лише наслідування, а не сам розум. Отже, пес не вирішує силогізму, а виконує всі дії, хоча це й здається надзвичайно дивним, на підставі вказівки уяви. Бо він на третьому шляху швидко виявляє слід дичини тому, що швидко сприймає те, куди вона не побігла. Але оскільки він трохи довше затримався при розшукуванні її слідів на двох перших шляхах, немов би не довіряючи своєму нюхові, здається, що він обнюхав лише два перших, а третій — цілком ні. // 97

Розділ сімнадцятий

[ЧИ ЗУМОВЛЮЮТЬ ПРИЧИНИ ОДНА ОДНУ?]

Трактат про причини завершимо доповненням у формі кількох дрібних питань, які дехто подає на початку цього трактату. Але ми розглядаємо їх в кінці, бо переконані, що для їх розв'язання потрібне попереднє досконале пізнання причин. Тут ми досліджуємо дві справи: по-перше, чи можуть причини бути взаємно для себе причинами і, по-друге, чи внаслідок дії двох однакових причин може виникнути той самий наслідок.

1. Стосовно першого питання ти вже знаєш, що воно не стосується різних причин чи різного порядку. Адже відомо, що цільова та діюча причина можуть бути взаємно для себе причинами, бо мета на підставі інтенціонального руху надає буття діючій причині, а діюча причина на підставі фізичного руху надає буття цільовій причині. Отже, виникає питання, чи дві діючі або дві цільові причини можуть взаємно одна

одну зумовлювати. Я кажу, що цього не може бути й до-
воджу це так: одне й те саме буття буде і ранішим і пізні-
шим, що на підставі того ж самого аргументу неможливе, що
очевидне само собою. Але коли дві причини зумовлювали б
себе взаємно, то воно було б тим же самим і на підставі
того ж самого аргументу і ранішим і пізнішим. Адже одна
причина як така, що зумовлює іншу, мала б своє буття рані-
ше від неї, а друга як така, що зумовлена першою, мала б
його пізніше, ніж перша. Бо причина [в часі] повинна бути
ранішою від свого наслідку, а наслідок повинен бути пізні-
шим від своєї причини. Отже, якщо ти закинеш, що коли дві
палиці нахилені взаємно одна до одної так, що одна є наче
підпорою другої й одна другій не дає впасти, то здається,
що вони є для себе причинами, які підтримують одна одну.
Так само дві тарілки однакової ваги, що висять у рівновазі
тощо. Відповідаю: я заперечую менший засновок, оскільки слід
сказати, що ані дві палиці, ані дві тарілки не підтримують
себе взаємно, коли словом «підтримувати» ти користуєшся
суто по-філософськи. Адже «підтримувати» означає тримати
97 щось своєю власною силою. А палиці, // взаємно підперті
36. самостійно не проявляють жодного зусилля для їх взаємного
підтримування, лише коли обидві внаслідок природного
тяжіння намагаються впасти, то одна падає на другу
й одна другій перешкоджає впасти. Отже, коли вони таким
чином спираються одна на одну, то в кожної з них відсутній
природний намір підтримувати іншу. Але навіть тоді, коли
одна одній заважають впасти, вони обидві прагнуть впасти.
Тому коли ти скажеш, що причини взаємно одна одній зава-
жають, то я відповім, що одна з тих причин, які заважають
одна одній, є позитивною, а друга — негативною. Позитивною
я називаю ту, яка для уникнення чогось одного, застосовує
протилежне, наприклад, коли хтось хоче перешкодити холоду,
він одягає щось тепле. Негативною я називаю ту [причину],
яка сама себе стримує, щоб уникнути чогось. Коли їх обох
брати формально, то вони не є причинами у власному зна-
ченні, оскільки вони не надають буття іншому. А позитивна,
коли її брати не формально, тобто не як таку, що заважає
чомусь, але як таку, що спонукує [щось] інше, є діючою
причиною. Негативну в жодному разі не слід називати при-
чиною. Отже, коли палиці взаємно одна на одну спираються,
вони є негативними причинами, тобто такими, що взаємно
заважають одна одній впасти. Цей приклад не доводить нічо-
го нового, проте кажуть, що як два кораблі, зійшовшись
у вузькому руслі, перешкоджають один одному, оскільки одне
й те саме місце не може вмістити одночасно їх обох, так і ті
[дві] палиці заважають їх взаємному падінню, оскільки той

самий шлях у повітрі не може вмістити обох при їх одночасному падінні. Те ж саме можна сказати й про тарілки, оскільки при опусканні вниз однієї з них вони обидві займають рівень одного й того ж щодо горизонту становища, яке не дає їм упасти, бо його підтримує інше тіло, коли воно до цього не зламається.

2. Друге питання майже всі новітні латинські філософи вирішують ствердно. Проте вони заперечують те [що внаслідок дії двох однакових причин може виникнути той самий ефект] природно, наполягаючи на тому, що це можливо лише на підставі божої сили. Мені це здається цілком неможливим, коли брати саму лише цільому причину. Проте слід пам'ятати, що в цьому питанні не йдеться про те, чи дві будь-які й як завгодно взяті причини можуть викликати той самий наслідок. Адже ми кажемо, що кожна тілесна річ завжди залежить від чотирьох, але різних причин, тобто від матеріальної, формальної, діючої та цільової, і що кожна річ залежить від багатьох діючих, але різних причин, наприклад, будинок — від бога, майстра, інструментів, [матеріалу, тощо]. Отже, питання полягає в тому, // чи дві однакові, але щодо кількості різні, причини спричинюють ту саму дію не частково, а взагалі, тобто так, що весь даний наслідок отримує все своє буття від однієї й усе своє буття — від іншої причини. Я гадаю, що це цілком неможливо, оскільки ми, погоджуючись з думкою суперників, повинні були б визнати, що вогонь «А» і вогонь «В» утворюють третій вогонь «С» цілком. Я кажу, що це очевидна нісенітниця, оскільки вогонь «С» і утворюється весь і [одночасно] не утворюється весь вогнем «В». Ми припускаємо тоді, що він і виникає, і не виникає, оскільки все своє буття він отримує від вогню «А». Цю вульгарну думку супротивники визнають тому, що коли вогонь «С» отримує все своє буття від вогню «А», то з цього ще не випливає, що він не отримує все своє буття також від вогню «В». Таку думку я спростовую так: таке судження, як «вогонь «С» отримує все своє буття від вогню «А», є ексклюзивним [тобто таким, що виключає] і воно рівнозначно такому судженню: «вогонь «С» так отримує своє буття від вогню «А», що не отримує його від жодного іншого [вогню]». І це можна довести завдяки безлічі індукцій. Крім того, не може бути нічого наявного, про яке можна було б сказати, що воно ціле походить від чогось і не малось би на увазі, що лише від нього. 98

Бо ж неможливо зрозуміти, як те саме ціле походить від чогось і те ж саме теж ціле — одночасно й від чогось іншого. Неможливо зрозуміти, наприклад, як сонце сходило б зі сходу і знову ж таки одночасно — із заходу, за винятком

випадку, коли воно було б подвійним. Але й подвоюватись, як буде сказано далі, може лише та річ, яка вже існує, оскільки цілком неможливо, щоб вона подвоювалась раніше, ніж сама існує. Доводячи це, латинники посилаються на релігійні справи, вказуючи, що дух, очевидно, святий, увесь походить від отця й [одночасно] увесь — від сина.

Ця їхня, безперечно, помилкова думка, породила й згадане фізичне марення. Крім того, вони кажуть, що ті дві причини, які діють двома [окремими] діями, самі протистоять одна одній. Отже, весь наслідок повинен був би виникати двічі. Але яким чином одне може виникати двічі? Адже те, що створено двічі вже не може бути одним і навіть неможливо зрозуміти, як щось за своєю сутністю єдине може виникати двічі. Далі, коли це й було б можливим, то випливало б, що вся річ могла б виникати завдяки різним причинам у той самий час: завдяки одній «А», звичайно, тепер і завдяки іншій «В», очевидно, теж тепер. Отже, і це суперечить самому собі, оскільки річ створювалась би однією причиною раніше, ніж вона вся створювалась би іншою й навіть існувала б раніше, ніж виникла б.

98/36. Очевидно, це випливає з погляду супротивників, // оскільки все, що бог може зробити протягом теперішнього часу, те він може зробити й у різний час. Єдиний закид знаходжу в Арріаги[90]: ту саму форму, каже він, можна вивести з двоякої матерії, отже, той самий наслідок може виникати завдяки щодо кількості двоякій причині. Відповідаю: по-перше, ми вже пояснили, що таке виведення форми з матерії для нас цілком незрозуміле, оскільки з темноти можна вивести хіба ще густішу мряку, а світла, очевидно, не можна вивести. По-друге, коли ті дві окремі матерії збігаються частково, то я погоджуюсь, але коли — цілком, то я заперечую. І питання полягає саме в цьому, оскільки на цьому [найбільше] наполягають. Далі, я вже заперечив, що матерія є причиною форми і тому хоч те, що каже Арріага, правдоподібне, проте воно ні в чому не суперечить нашій думці.

Цільових причин цілком не стосується ситуація, коли я хочу пройти один і той же шлях і для прогулянки, і для відвідин приятеля, оскільки цільова причинність не є реальною, а лише інтенціональною і вона спонукає волю. Отже, коли б тут були дві причинності, то були б і два рухи, завдяки яким, наче двом крилам, спонукається воля до здійснення шляху. Проте про ці дві цільові причини краще сказати, що вони спричинюють частково, а не що для спонукання волі бракує тої або другої, але що радше спонукують обидві, ніж одна.

99

Після розгляду першопричин фізичного тіла перейдемо до викладу його властивостей, серед яких першою і основною є рух, бо ця властивість є суттєвою ознакою природи: завдяки їй фізичні тіла відрізняються від всіх нефізичних. Про те, що я визначив природу через рух, ви чули вже раніше. Отже, спочатку поговоримо про рух, як тому, що він є головною ознакою природи, так і тому, що без глибокого розуміння руху не можна зрозуміти всього того, що досліджує в природі фізик. Адже всі зміни, виникнення і знищення, рух небесних тіл, рухи елементів, активність і пасивність, мінливість і плинність речей та інше відбувається завдяки рухові. Рух є немов би якимось загальним життям усього світу. А оскільки рух дійсно є чимось таким, що неперервно одне за одним наступає, то здається, що він ніби складається з нескінченної кількості частин. Тому зразу ж після цього необхідно сказати про нескінченне, а через спорідненість питання тут ще треба розглянути суть неперервного. За основу братимемо твердження Арістотеля («Фізика», кн. III та VI). Бо четверта [книжка], як ми раніше згадували, торкається питання про простір і час, що буде змістом нашої третьої книжки про фізику. Ця ж книжка складатиметься з семи розділів.

РОЗДІЛИ ДРУГОЇ КНИЖКИ //

99
36.

I. Короткий виклад вчення Арістотеля про рух, нескінченність і неперервність.

II. Питання про нескінченність, а саме, чи існує вона в природі, або чи принаймні може існувати, або чи може виникнути внаслідок божого втручання? На підставі негативного розв'язання двох попередніх питань, робиться висновок стосовно третього, згідно з яким нічого не може виникнути завдяки волі людини.

III. Наводяться докази для підтвердження того, що з божої волі може виникнути нескінченність, досліджується їх вагомість та розглядаються висновки.

IV. Подаються докази того, які заперечують, що нескінченність може виникнути завдяки божій силі, досліджується їх значення, а також [те], що необхідно знати про висновки.

V. Ставиться й розв'язується питання про зміст неперервності, а саме, чи складається вона з неподільних частин, чи може з частин подільних до нескінченності. З'ясовується, чи можуть люди справді це пізнати.

VI. Подаються докази Арістотеля та інших філософів із школи перипатетиків, які твердять, що тіло не може складатися з неподільних частинок, досліджується їх зміст, значення і висновки.

VII. Аналізуються твердження Зенона та його прихильників, спрямовані проти Арістотеля, згідно з якими тіло не може складатися з частин, подільних до нескінченності, і дається оцінка відповіді перипатетиків.

Розділ перший

КОРОТКИЙ ВИКЛАД ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО РУХ, НЕСКІНЧЕННІСТЬ І НЕПЕРЕРВНІСТЬ

Детальний виклад вчення Арістотеля про рух був би дуже потрібним, але він мало пов'язаний з важливими питаннями, що розглядаються далі. Тому після викладу [арістотелівського] вчення про рух, обмежимося простим ознайомленням з ним і слушно відмовимося від дискусій, які можуть виникнути з цього питання, щоб швидше перейти до дуже важких і нерозв'язаних проблем про нескінченність і неперервність. //

100 Щодо руху, то тут передусім потрібно знати його визначення, потім — суб'єкт, якому підпорядковується, далі — поділ на різні види, і останнє — деякі властивості.

1. Арістотель (кн. III, розділ 2) визначає рух так: рух є дією того, що є в можливості, оскільки воно є в можливості. Визначення Арістотеля, як бачиш, є не зовсім ясним. Щоб його зрозуміти, подумай добре над його складовими частинами. Як родове поняття тут виступає дія, все останнє відповідає видовій ознаці. Під дією філософи розуміють будь-яке довершення, під можливістю — здатність мати таке довершення. Звідси випливає, що існування є дією, бо можливість є саме те, що дає існування речі. Цей світ як такий, що існує, має, як кажуть, дію або перебуває в дії. Перед створенням він був нічим, але оскільки він міг бути перетвореним в буття, вважають, що він був у можливості. Тому треба пам'ятати, що всі речі дійсно є одночасно і діями і можливостями, але в різному значенні. Всі вони є діями, оскільки існують, проте оскільки вони можуть мати, але не мають іншого довершення, їх можна назвати можливостями.

ми. Справді, крім існування, кожна річ наділена певною кількістю довершеностей. З огляду на них вона не є цілковитою можливістю (цілковитою, бо вона може бути, але не є, адже навіть тоді кажуть, що вона може бути, але не є, коли й має щось, отже, вона не є цілковитою можливістю, бо не тільки може мати, але й має якусь довершеність). Що ж до тої [довершеності], якої вона справді не має, але може мати, то відносно неї вона називається цілковитою можливістю. Людина, наприклад, коли існує, не є цілковитою можливістю ні з огляду на її існування, ні з огляду на людську природу, ні з огляду на властивості, ні з огляду на всі акциденції, які вона має. Так, якщо вона є малою, то має цілковиту можливість для [набуття] високого зросту. Якщо є неосвіченою, то має цілковиту можливість [опанувати] науку і таке інше. Отже, Арістотель каже, що рух є дією предмета в можливості, оскільки він є в можливості, тобто таким довершенням, яке веде річ до опанування того, що [вона] може мати, але не має. Таким чином, дія є рухом, тому що річ не зовсім не має того, що може мати, а вже починає його мати, і тоді річ з такою дією називається можливістю, бо досі вона не все мала з того, що тепер починає мати. Щоб виникав рух, річ повинна прямувати до якогось довершення, але ще його не досягати. Адже, якщо вона не прямує, то не має ніякого руху, а якщо вже досягає, то рух припиняється. Отже, рухом є певний середній шлях. Звідси очевидно, що рух є чимось поступовим і неперервним. І дійсно, його частини виступають не одночасно, а // одна за 100 зв.
одною, бо коли б вони були наявні всі разом, то річ щодо її довершень, яких вона не має і може мати, була б цілковитою можливістю або була б у можливості і не мала б жодної дії, що їх стосувалась би. Коли б річ не була змінною, а чимось немов би суцільним, вона мала б усі свої частини разом і не могла б прямувати до їх набуття. А оскільки рух є чимось неперервним, він має частини, що слідують одна за одною не з інтервалами, а неперервно, бо коли б у русі виникла перерва, то в цей момент рух припинився б, і після нього випадково розпочинався б інший, і тоді було б багато рухів. Про це свідчать, наприклад, тривалі подорожі, і ті, хто мандрує, не раз зупиняються і відпочивають, а тому й закінчують їх не одним рухом, а багатьма.

[2]. А щоб ти зрозумів, що є суб'єктом руху (бо рух є акцидентом), знай, що в усякому русі є чотири головні частини [чинники]: по-перше, річ, яка рухає, по-друге, річ, яка рухається, по-третє — межа, від якої починається рух, по-четверте, межа, до якої рухається тіло. Дійсно, вже само

собою очевидно, що обидві ці межі не є суб'єктом руху, бо коли рух є чимось поступовим, то повинен перебувати в тому, що простягається від однієї межі до іншої, а межею є те, від чого рух бере початок і до чого доходить. Отже, окремо рух не зв'язаний з жодною з меж.

Тепер виникає питання про два інші [чинники]: про те, що приводить до руху, і те, що рухається. Тут слід цілком певно знати, що рух відноситься до найвищого роду активності і пасивності, бо зрушувати — означає діяти, а бути зрушеним — означає зазнавати дії. Бо активність і пасивність насправді є тотожними, маючи дві назви лише через протилежність речей, до яких відносяться: та сама дія називається активністю, коли виходить від того, що діє, і пасивністю, коли [розглядається] в тому, на що поширилась дія. Звідси випливає: рух є активним, якщо одна річ зрушує іншу, і пасивним, якщо річ зрушується іншою, і цей рух є однаковим за своєю суттю. А коли це так, то він не може перебувати в обох: в тому, що зрушує, і в тому, що є зрушеним, хіба що випадково може бути тим самим те, що зрушує, і те, що є зрушеним, отже, може бути в одному з них. Він не є тим, що зрушує, бо від нього виходить, і знаходиться в тому, що є зрушеним, бо до нього переходить, і в ньому перебуває. Знову ж таки те, що рухається само собою і в собі, як, наприклад, коли людина біжить; або одне через друге і в іншому, як тінь людини під час бігу або людина є більшою від тієї людини, що їде на коні, це попереднє, а не наступне, треба вважати суб'єктом руху, тому що воно має рух у собі. Тому те, що не має в собі руху, не може мати його і в тому, в чому рухається, і не є суб'єктом того руху, хіба що має свій власний рух, як, наприклад, людина на коні має свій власний [рух], обумовлений рухом коня. І саме людина є суб'єктом того другого руху. Це — про
101 суб'єкт руху //.

3. Є три основні види руху щодо межі, до якої спрямовується рух. По-перше, рух щодо кількості, який має два види: збільшення і зменшення; по-друге, рух щодо якості, який називається зміною; по-третє, рух відносно місця, що називається зміною місця або переміщенням. Щодо субстанції, то тут не йдеться про рух, бо субстанційні форми входять у матерію одночасно, а рух у дійсності є чимось поступовим, що відбувається в часі. Звідси випливає: ні виникнення, ні знищення у власному значенні не можуть називатися рухом, якщо вони означають прийняття або заперечення форми. Коли ж взяти їх у невласному значенні, тобто коли йдеться про готовність матерії до прийняття або втрати форми, то це можна назвати рухом. Тоді цей рух буде сто-

суватися не субстанції, а якості. Так, коли поліно горить, воно прямує до втрати форми поліна і до набуття форми вогню. Так само не можна відносити рух і до інших категорій, це стане ясно кожному, хто подумає. Коли ж ти стверджуватимеш, що рух може відбуватися відносно положення, то скажу, що такий рух відбувається щодо місця, і це ясно само собою. Повніше ознайомлення з цими формами руху проведено в інших місцях.

4. Сюди ж належить цікаве міркування Арістотеля про єдність руху. Рух, дійсно, як і будь-які інші речі, можна називати єдиним у трьох відношеннях, єдиним щодо роду, єдиним щодо виду і єдиним щодо числа. Щодо роду, твердить Арістотель, ті рухи є однакові, які прямують до меж або форм однієї й тієї ж категорії (як охолодження, нагрівання та інші зміни щодо якості). Щодо виду, то ті рухи є дійсно однаковими, які закінчуються формами того самого виду (як будь-яке нагрівання). Однак, в рухах щодо місця або в переміщеннях, говорить [Арістотель], виникає різнорідність виду не внаслідок різнорідності межі, а внаслідок різнорідності самого шляху. Звідси випливає: коли [двоє], з яких один, ступаючи ногами, а другий, перелітаючи понад землею, прибудуть до однієї й тієї ж межі, то не можна сказати, що вони мають однаковий щодо виду рух. Він викладає також три передумови єдності руху щодо числа: перша — щоб те, що викликає рух, було лише одне, друга — щоб була лише одна межа, третя — щоб був один час, тобто, щоб він не переривався жодним станом спокою. *

Він говорить, що неоднакова кількість не перешкоджає тому, щоб можна було назвати рух єдиним щодо числа (як, наприклад, коли птах летить один раз швидко, а другий — повільно, то рухається одним і тим же рухом). Але [Арістотель] не згадує про різнорідність способів рухів щодо місця, які зумовлюють різний вид рухів чи різну кількість рухів // як буває при непорушній неперервності, коли, наприклад, птах летить в повітрі спочатку направо, а потім переходить до колового руху і так, граючись, кружляє. Я вважав би на підставі неперервності, яка зумовлює єдність, і якій перешкоджає різнорідність форм, що це є взагалі той самий рух. Це ж можна сказати про лінію, в якій одна половина є пряма, а решта крива і хвиляста. Але хто ж, питаю, відважиться сказати, що це не одна і та ж сама лінія? 101/38.

[5]. Для глибшого пізнання єдності і різнорідності рухів не треба поминати дуже цікавого міркування Арістотеля, що

* (переходять у форми).

пояснює, які рухи дійсно й у власному значенні є протилежними. [Він] спочатку перераховує п'ять способів, і всі вони стосуються кінцевої мети, за якою відрізняються і завдяки якій виникають протилежні рухи. Вони є такими: по-перше, якщо один рух відходить від межі, а другий до цієї самої межі приходить, як, наприклад, один рух від тепла, а другий до тепла. По-друге: якщо два рухи відходять від меж, одна одній протилежних, як, наприклад, один — від тепла, а другий — від холоду. По-третє: якщо два рухи прямують до меж взаємно протилежних, як, наприклад, один до тепла, а другий до холоду. По-четверте: якщо один відходить від якоїсь межі, а другий приходить до межі протилежної першій, як, наприклад, один від тепла, другий від холоду. По-п'яте: якщо обидві межі обох рухів є протилежними, як, наприклад, межа одного руху, «від якої» (termino a quo), є протилежна межі, «від якої» (termino a quo) другого руху, і одночасно межа, «до якої» (terminus ad quem) одного руху є протилежна межі, «до якої» (terminus ad quem) другого руху, коли, наприклад, один рух здійснюється від тепла до холоду, а другий від холоду до тепла. Однак не всі ці поєднання рухів, каже Філософ, що здаються протилежними, є дійсно протилежними. По-перше, не є взаємно протилежними рухи, про які йдеться у другому пункті, бо коли [вони] виходять з протилежних меж, то втрачають протилежність, а не набувають. Адже часто два рухи, що вийшли з взаємно протилежних меж, приходять до меж непротилежних, а саме до однієї й тієї ж межі, як рух від тепла і рух від холоду може прийти до тієї самої межі, а саме до тепла. Так само рух від
102 заходу і рух від сходу можуть прямувати до // півдня.

Зрештою навіть ті [рухи], про які йдеться у четвертому пункті, не треба називати протилежними, бо рух від тепла і рух до холоду є одним і тим самим як числом, так і видом, бо рух до холоду означає рух від тепла. А про рухи, про які йдеться у третьому і п'ятому пункті, [Арістотель] каже, що [вони] дійсно є протилежними, бо протилежність рухів береться від меж, до яких [вони] прямують. Тому ті тіла, що прямують до протилежних меж, набувають протилежності, а обидва рухи третього і п'ятого пункту прямують до протилежних меж. Дійсно, обидва ці рухи, вчить [Арістотель], відносяться до того самого поєднання, бо ті, що прямують до протилежних меж, і виходять з протилежних. Різниця ж між рухом і субстанційною зміною полягає в тому, що зміна виникає з суперечливого, а рух виникає з протилежного. Звідси [випливає] також: рухи першого з'єднання є протилежними у власному значенні і дійсно не з огляду на такі межі, а тому,

що обидва прямують до протилежних меж, і це є очевидним для дослідника. В цьому й полягає вчення Арістотеля про протилежність рухів.

6. Але тут може виникати загадкове питання: чи можуть збігатися в одній і тій же речі два протилежні рухи? Здається, що можуть, бо коли хтось на кораблі, що пливе на захід, рухається на схід, то здається, що [він] поєднує в собі протилежні рухи. Потім, якщо вся душа є в усьому тілі і вся — в окремих органах, то коли підношу [одну] руку вгору, а другу опускаю, вся душа підноситься догори в одній і опускається вниз у другій. Треба сказати, що це не є перешкодою, бо не може бути так, щоб при двох протилежних рухах щось зрушувалось. Адже коли якісь протилежні [речі] рухаються від того самого суб'єкта, то найпротилежніші рухи не можуть ані збігатися, ані перебувати на тому самому місці. [Вони] мають у собі суперечність, бо йти на схід є цілком те саме, що йти з заходу, бо це ходіння є одним щодо кількості рухом, який стає різним через відмінність його відношення до протилежних // меж. Так само, коли б 102/зв.
в одному й тому ж тілі були два протилежні рухи, то їх було б не два, а один, [що прямував би] до протилежних меж: на схід і на захід, що суперечить всякому розумові. І якщо говориться про корабель, що плине на захід і людину, яка рухається на ньому на схід, то, дійсно, не правильним є те, що в такому разі на цьому кораблі виникають два протилежні рухи. Але якщо людина рухається швидше, ніж сам корабель, то [вона] рухається тільки на схід, хоча й не з однаковою швидкістю й енергією, бо хоча рух корабля і не тягне її на захід, але її рух на схід сповільнюється. Якщо корабель дійсно рухається швидше, ніж біжить людина, то сама вона рухається тільки на захід, хоча й не з такою швидкістю, яку має корабель. Своїм рухом, який вона намагається спрямувати на схід, вона в дійсності нічого не досягає, але в усякому разі протидіє рухові корабля, що везе її на захід. Коли б людина рухалася з такою ж швидкістю, як і корабель, то вона лише змушувала рухатися своє тіло, але не пересувалася б ні на схід, ні на захід, а тільки підскакувала б на одному місці і залишалася б під однією й тією ж сталою точкою неба. Це можна прослідкувати, [спостерігаючи] гребців, що рухають веслами судно, хоча здається, що [вони] рухаються в напрямі, протилежному напряму руху судна, насправді ж вони нічого іншого не роблять, а тільки навперемінно підіймають ноги, щоб при зупинці їх рух не захопив судна, крім того, вони спираються на весла, мов на широке плече, щоб не рухатися вперед. Що ж до руху душі вгору і вниз в обох руках, то відверто

визнаю, що на цей серйозний закид Арріага («Про фізику», диспут 12, розділ 4) відповідає, що розумна душа може займати два нероздільні місця, або що вона є тим самим і в частинах. Звідси [випливає], що коли вона рухається в руці вгору, а в ногах униз, то не здійснює через це два протилежні рухи, бо ті рухи можуть збігатися в душі і тому не є протилежними. Але поставивши це питання, він нічого не доводить, оскільки ці рухи щодо руки і ноги є взаємно протилежні навіть, якщо вони не розглядаються стосовно душі, бо тоді вони є тими ж і в душі і в членах. Потім [говорить Арріага], хоча душа займає два місця, вона є однією й тією ж в обох. Однак можуть запитати, чи виникають два протилежні рухи в одному й тому ж тілі, і чи знаходяться вони в одному чи в двох протилежних місцях. [Як бачимо, він] ставить питання тому, що, заперечуючи протилежність цих рухів, наводить як доказ те, про що запитує, бо каже, що ті рухи
103 можуть одночасно збігатись у душі // і внаслідок цього не є протилежними. Здається, що відповісти треба так: душа, яка є духом, позбавленим матерії, не має жодного відношення до тілесного руху і не потребує тієї відміни у місці, за якою рухи звичайно взаємно протиставляються. Адже коли душу разглядати саму по собі, в ній немає нічого ні правого, ні лівого, ні вищого, ні нижчого, нічого ні попереднього, ні наступного, а є лише щось близьке до неї або віддалене. Бо притаманна духові простота виключає таку різницю щодо місця, дух як ціле можна бачити з усіх сторін. Отже, коли права рука підноситься вгору, а ліва опускається вниз, треба сказати, що душа не рухається ані вгору, ані вниз, і не підпорядковується [закономірностями] тілесного руху, а змінює місце якимось іншим властивим і відповідним її природі внутрішнім поривом. Цей порив нами не пізнаний і його неможливо зрозуміти, як і більшість інших чудес нематеріальної природи, які, зауважимо, хоч і є в людині, але якими вони є, і як виникають, ми не знаємо, як, наприклад, що вся душа є в усьому тілі і в окремих органах і т. д. Те ж, що душа справді не підлягає рухові, властивому тілам, так само ясно, як і те, що вона не має тілесних ні кількості, ні якості, ні матеріального втілення. І тому, коли вона прийняла б тілесний рух, то не тільки б мала в собі протилежне, але й допустила б суперечне, бо рухатися і перебувати в стані спокою є суперечним, а душа в одній руці рухалась би, а в другій знаходилась би в стані спокою. І скільки часу рухав би однією рукою, стільки ж друга перебувала в спокої. Отже, якщо ці явища є суперечними, то не інакше можна розв'язати дане питання, хіба що [сказавши], що душа ані перебуває у спокої тілесним способом, ані зрушується подібно тілам, а якимось

іншим незрозумілим чином зрушується і стримується. Це й треба було сказати про протилежність рухів.

Рухові протистоїть стан спокою, який є двояким: негативним і позитивним. Негативним є саме позбавлення руху, яке протиставляється рухові, про що ми незадовго до цього згадували, і що взагалі є властивістю тіла. Позитивним же станом спокою є існування рухомого тіла в своєму природному стані, чи то стосовно місця, чи то стосовно кількості, чи то стосовно якості. Найбільше — // відносно місця, бо 103/36.
в ньому, неначе у властивому для себе положенні, воно найкраще зберігає красу цілого світу. Стан спокою, що розглядається в такий, вище наведений спосіб, є властивістю фізичного тіла, довершенішою від руху, так само як довершенішою і кращою є мета, ніж шлях до неї, володіння є чимось кращим, ніж бажання його мати, тому рух і прямує до такого стану спокою. Звідси [випливає], що коли щось примусово затримується в місці або в положенні, йому не властивому, наприклад, підвішений у повітрі камінь, то такий стан спокою є прямим позбавленням руху, і аж ніяк не довершеністю тіла. Хоча позитивний стан спокою є досконалішим за своєю природою, однак потрібнішим є пізнання руху, бо поясненням на його підставі охоплюється майже все пізнання природи.

Таким є короткий виклад вчення Арістотеля про рух. Однак, оскільки властивістю руху є неперервність, то для кращого його зрозуміння він говорить і про неперервне, а саме, чи складається воно з скінченних чи нескінченних, чи, може, радше з подільних до нескінченності частин? Це питання не можна докладно з'ясувати, якщо попередньо не звернутися до проблеми нескінченного, тобто [не дослідити], що воно собою являє і чи може нескінченне виникнути за допомогою божого втручання.

Отже, нескінченне, як випливає вже з визначення, є позбавлене кінця, а під кінцем розуміється будь-яка межа. Так, наприклад, вічність майбутнього життя буде нескінченною, бо ніколи не матиме кінця. Так само існування бога є нескінченним, бо не мало початку і не буде мати кінця. Таким чином, нескінченним треба називати те, що або не має обох меж, початкової і кінцевої, або, безперечно, маючи початкову, не має кінцевої. Бо логічно, що те, що дійсно не має початку, не має й кінця, бо інакше, коли б [воно] досягло кінця, то нескінченне закінчилось, що є безглуздям! Оскільки тут йдеться про поділ нескінченного, то не кажучи вже про інші, зверни увагу на цей, який тут має значення: одним є актуальне нескінченне, іншим — потенціальне. Актуальним нескінченним є те, всі частини якого існують одночасно, на-

приклад, якщо проводять лінію, продовжену до нескінченності, то така нескінченність називається категорематичною. Потенціально нескінченним, безперечно, є те, не всі частини якого
104 // існують, і лише деякі з них є актуальними, а решта поступово приєднується до них, хоча й ніколи не можуть дійти до останньої. Таке нескінченне філософи, звичайно, називають синкатегорематичним і таким нескінченним можна назвати число, яке може зростати до нескінченності, але ніколи не стане нескінченним. Такою нескінченністю є вічність, дні якої не існують всі разом, а один день наступає за другим і останній ніколи не наступить. Щодо суб'єкта нескінченність можна ділити різними способами і передусім, виходячи з того, що нескінченність є неперервною кількістю, як, наприклад, нескінченна лінія; по-друге, щодо подільності, як, наприклад, повинно бути нескінченне число; по-третє, щодо рівня ступенів певної якості, як, наприклад, нескінченність градусів тепла; по-четверте, щодо суттєвої досконалості, яка притаманна лише богові, що має нескінченну досконалість.

Неперервним, безперечно, є річ, що складається з багатьох частин, з'єднаних між собою, проте з'єднаних не так як матерія і форма, тобто субстанційною єдністю, а неподільною, як частина поліна, води й іншого. Неперервне буває двояким: сталим і послідовним: сталим у тому розумінні, що всі частини існують разом, як у поліні, послідовним у тому розумінні, що його частини пливуть одна за одною неначе в потоці, як у часі. Однак необхідно детальніше дослідити можливість нескінченності і склад неперервного.

Розділ другий

ПРОБЛЕМА НЕСКІНЧЕННОСТІ.

Чи існує нескінченність у природі і чи вона має природне існування, чи виникає через боже втручання? Давши заперечну відповідь на два попередні питання, встановимо, що не може бути позитивного розв'язання і третього питання, а саме, що й внаслідок не лише людського, а й божого втручання нескінченне не виникає.

* 1. Питання не стосується потенціального або синкатегорематичного нескінченного, бо очевидно, що таке нескінченне може існувати і в самій речі, наприклад, вічність життя, а

* Даний стан.

якому ніколи не прийде останній день. Однак ця нескінченність розглядається не як нескінченність у власному значенні, а швидше як конечні відрізки часу, що неперервно плинуть один за одним. Отже, питання торкається актуального нескінченного, всі частини // якого, як вважається, існують актуально, тобто разом. Воно називається сталим або послідовним остільки, оскільки все існує актуально і оскільки саме це з'єднання можна назвати нескінченністю. 104 зв.

Питання має три сторони: перша — чи існує в природі речей актуально нескінченне, друга — чи воно може виникнути природно, третя — чи може воно принаймні виникнути внаслідок божого втручання.

[2]. Були такі [філософи], зокрема Анаксагор, Ксенарх [1], Анаксімандр [2], Ксенофан з Колофону, Селевк [3] та інші, які твердили, що певна нескінченність може виникнути і що вона дійсно існує у природі. Їх спростовує Арістотель («Про фізику», кн. III, розд. 8 і «Про небо», кн. I, розд. 5). Його твердження можна довести такими аргументами. По-перше, згідно з самим Арістотелем («Про фізику», кн. III, розд. 4, § 24) скінченність і нескінченність відносяться до кількості. Отже, щоб друга частина поділу цим способом не була зайвою, повинна бути якась нескінченна кількість. По-друге, навіть у величині одного пальма [4] є дві крайні лінії і між ними повинна знаходитись нескінченна кількість інших, які з'єднують нескінченну кількість пропорційних частин. По-третє, бог може створити нескінченну кількість видів тварин, з яких жодна не зможе дорівняти досконалості людської природи. Отже, досконалість людської природи є нескінченною. Бо те, до чого можна дійти, йдучи нескінченно, саме є нескінченним. Тому наше з Філософом твердження звучить так: актуально нескінченне не створене і не може бути створене силами природи. Обидва попередні питання можна поєднати в одне твердження, бо одне можна вивести з другого, як ти незабаром побачиш.

[3]. Доводиться, отже, що в природі немає нічого нескінченного. Кожне фізичне тіло може природно рухатися або прямо як, наприклад, важкі і легкі тіла, або по колу, як небесні сфери. Оскільки нескінченне тіло не може рухатися ні першим, ні другим способом, воно не може й існувати. Перша частина доводиться таким твердженням: коли б тіло поширювалось у всі сторони, займаючи весь простір, воно не змогло б рухатися прямо, бо для цього не було б простору і не було б, куди повертатися. Коли б [тіло] було нескінченним не у всіх напрямах, а лише на схід, то навіть і тоді воно не могло б рухатися прямо, бо ні на схід не рухалося б, оскільки з цього боку займало собою весь простір, ні на

захід, тому що залишало б // за собою якийсь простір у схід-
105 ній частині і тим самим ставало скінченним. Друга частина твердження аргументується двісті шістдесятим твердженням, взятим з п'ятої книжки геометрії Евкліда[b], за яким всі прямі лінії, проведені з центра одного кола, чим далі будуть від нього віддалені, тим більше є віддаленими і між собою, і тому, якщо [вони] нескінченно віддалені від центра, то нескіченно віддалені одна від одної. Прийнявши це за цілком переконливо доведене, міркую [далі] так: коли б нескінченне тіло рухалося по колу, то провівши з його центра дві прямі лінії, що простягаються до нескінченності, [ми побачили б], що одна зайняла, зрештою, місце другої, але між ними є нескінченна віддаль, отже, нескінченне колись могло б бути перейденим, а, значить, і вичерпаним, що є абсурдним.

Ксенарх відповідав, що нерозумно проводити прямі лінії з центра нескінченного тіла, як це вимагав Арістотель. Поперше, тому, що лінії, проведені з центра до кола є рівними, бо в нескінченному [колі] радіус не є нескінченним, оскільки він не позбавлений початку і кінця. По-друге, тому, що як вчить Евклід (кн. 1, визначення 4), пряма лінія обмежена двома точками. Пряма, отже, не простягається до нескінченності. По-третє, тому, що нескінченне не має меж, а мало б, коли б містилося між двома лініями, бо ті самі лінії були б його межами. Однак Ксенарх нічого не доводить такою відповіддю і швидше сам відкидає своє твердження. По-перше, тому, що в нескінченному колі будь-яку точку можна прийняти за центр, а тим більше з кожної його точки можна провести прямі лінії. По-друге, зовсім невдало [він] каже, що через нескінченне тіло не можна провести пряму лінію. З твердження Евкліда не [випливає], що коли б лінія була нескінченною, то не була б прямою. Але вважаючи за певне, що лінія не може бути нескінченною, Евклід прямоту пояснює так: вона є віддаллю між двома точками, з усіх найкоротшою. По-третє, ще один і до того ж найсильніший доказ [Ксенарх] спрямовує проти самого себе, бо за цим припущенням нескінченне було б нескінченним, оскільки відстань між двома лініями, нескінченно між собою віддаленими, є нескінченною, а тому: оскільки має за межі ті самі лінії, є скінченною.

Отже, ясно, що жодне тіло не є нескінченним, а це, в свою чергу, підтверджує, що жодне нескінченне не може виникнути внаслідок [дії] сил природи. Бо, по-перше, всі фізичні
105 тіла є рухомими, а ми з'ясували, що нескінченне у всякому
38. разі рухатися не може. По-друге, тому, що природа створила б нескінченне тіло або поза межами цього світу, або в ньому. Але поза // межами світу [природа] не може нічого

створити, бо там нічого немає, а сама природа з нічого нічого не робить. А коли б вона створила що-небудь у межах цього світу, то воно було б конечним, бо було б обмежене межами світу.

[4]. Крім того, те, що жодна субстанція не має нескінченної довершенності, доводиться так. Кожна створена субстанція є або матерією, або формою, існує або в чомусь, або сама собою, або є чимось складеним з матерії і форми. Якщо вона виступає як матерія, то цілком ясно, що є скінченною, бо матерія є чистою можливістю і завдяки цьому є ніщо. Якщо вона виступає формою в чомусь, то тим самим вона є прийнятою [чимось] і є скінченною. Якщо ж існує зв'язаною з чимось, то тим самим вона береться [цим] іншим, а саме першою причиною, як частина і тому теж є скінченною, бо є меншою від того, з чого вийшла, немов з джерела. Адже все те, від чого є щось більше, є скінченним, як ми з'ясуємо далі. Так само й те, що складається з матерії й форми, не може бути нескінченним, бо з скінченного не може виникнути нескінченне.

На цій підставі досить ясно доводиться, що жодна якість не існує як збільшення і що [вона] не може виникнути як * нескінченна за допомогою природних сил, бо будь-яка якість відповідає субстанції, якій належить, а жодна субстанція, як доводилось, не є нескінченною.

[Тепер] відповім стосовно того, що говорилось про нескінченність. Щодо першого: заперечую висновок, бо Арістотель не відносить поняття скінченного і нескінченного до кількості, немов би й щось інше існувало в природі. Проте, говорячи про рід [я] утримувався досі від [розгляду] питання про буття нескінченного, а якщо нескінченність і досліджувалась, то лише щодо кількості. По-друге, не визнаю, що доведення є безперечним, [бо воно] стосується лише частин, що складають неперервне, які, коли розглядати їх окремо, не можуть бути зрозумілими. Далі, у відповідному місці, ми поговоримо про це детальніше. Отже, тут я хочу тільки поставити питання про інше нескінченне, не утворене складовими частинами неперервного. Разом з тим скажу: що поробиш, коли воно є таким неясним і незрозумілим? По-третє, стверджую, що бог не може створити нескінченної кількості тварин, серед яких кожна наступна перевершувала б попередню ступенем досконалості, а людина за своєю природою, в свою чергу, мала б найвищий ступінь досконалості. Звичайно, ці нескінченні види [тварин], що передують людині (коли б могли бути створені до нескінченності, про що буде йтися у на-

* Висновок.

ступному питанні) дійсно не всі однакові //, однак з їх нескінченної кількості не виникає нескінченність людської доско-
106 налості.

5. Питання про те, чи може виникнути нескінченне завдяки божій всемогутності, є таким важким і малозрозумілим, що я відважився твердити, що людина не в змозі відповісти на нього, бо думки [про його розв'язання] є суперечливими. [До того ж] якщо розглядати їх окремо і частково, то обидві є дуже сильними, а якщо порівняти їх вагомість, то обидві будуть непереконливими. Жодна з них не розв'язує проблеми і [в цьому розумінні] жодна не може бути протиставлена іншій. Щоб показати це ясніше, розглянемо як аргументи такі висновки щодо кожної з них.

Розділ третій

НАВОДЯТЬСЯ ДОКАЗИ, ЯКІ ПІДТВЕРДЖУЮТЬ, ЩО БОЖОЮ СИЛОЮ МОЖЕ ВИНИКНУТИ НЕСКІНЧЕННЕ, РОЗГЛЯДАЄТЬСЯ ЇХ ВАГОМІСТЬ І ДОСЛІДЖУЮТЬСЯ ВИРІШЕННЯ.

Отже, докази, якими доводиться, що завдяки божому втручанню може виникнути нескінченне, є такі:

1. Нескінченній могутності [причини] відповідає нескінченний наслідок, отже бог може створити нескінченні речі.

2. Те, що бог пізнає, є можливим, і це бог може створити, але він пізнає, що нескінченні речі є можливі, отже, і може створити нескінченні речі.

3. Де б не знаходився бог, там він може створити будь-які речі, людей або ангелів. Але бог є в нескінченних просторах, отже він може створити людей або ангелів та будь-які інші речі у нескінченних просторах і так само, якщо б захотів, створив би нескінченне.

Поки що обмежимось цим неповним викладом, бо інші питання стосуються неперервного, про що нижче йтиме мова.

Інші аргументи, які зібрали у великій кількості філософи, є майже такими, як і попередні, хоч вони й передані іншими словами. Але перший і другий з цих доказів стосується створення нескінченного в субстанційній досконалості, що є очевидним для кожного, хто цим займається. А щоб виявити
106 чіткіше їх можливість, розгляньмо їх вирішення тими, хто
38. мають протилежні погляди //. На перше коімбрійці («Фізика», кн. III, розд. 8, § 6, питання 2) відповідають так само як Фома Аквінський (частина 1-ша, § 2, питання 25-е). Не обов'язково,

щоб нескінченній можливості відповідав нескінченний наслідок, тому що рівноцінна причина, якою виступає божа всемогутність в порівнянні з тим, що створене, виявляється не рівною у своєму наслідку. Проти цього є такі заперечення. По-перше, ці автори встановили визначене й скінченне число речей, які може створити бог, чого, однак, не може сказати християнин. По-друге, якщо б була їх відповідь правильною, то була б правильною тільки щодо нескінченної досконалості. Звичайно, не проводиться якесь субстанційне творіння, рівне або подібне божому. Це положення взагалі не має ваги, коли йдеться про нескінченне щодо кількості та протяжності. По-третє, воно не має значення і щодо нескінченної досконалості, тому що йдеться не про досконалість взагалі, але про таку, яку бог може надати творінням, а надати він може до нескінченності велику. Отже, якщо може надати якомусь одному, то може надати що-небудь усім можливим. По-четверте, питаю, чому бог називається всемогутнім і його могутність нескінченна, якщо не міг би створити нескінченних щодо числа наслідків, або розміру, або досконалості.

У тому самому місці відповідають коімбрійці відповідно до того самого Фоми: нескінченній можливості бога відповідає якийсь нескінченний наслідок не щодо субстанції створеної речі, але щодо способу, яким створюється, тобто, що створює будь-які речі з нічого. Але це є явно обмеження всемогутності бога. Бо, по-перше, хто сказав, що навіть бог не може створити більше речей, ніж ті, що є створені (як це вчили Віклеф [6] та Ян Гус [7], як свідчить Арріага)? Такою відповіддю міг би себе захистити, коли йшлося б про нескінченність божої могутності. Виходячи з цього, тут нічого не можна сказати визначеного про нескінченність щодо кількості, ні про нескінченність щодо протяжності.

Деякі стверджують, що бог може справді створити нескінченні за кількістю речі, але не всі одночасно, а поступово. Це, дійсно, ще більше є смішним, бо якою є причина того, що він може створювати речі поступово, але не може створити усі речі разом? Чи, може, у нього не вистачає сил для створення їх всіх одночасно, подібно до того, як художник не може одночасно намалювати більшої кількості малюнків. Вони кажуть, що збір усіх можливих речей допускає суперечність. Ми побачимо далі, що ту суперечність, про яку я кажу, неможливо пояснити. //

107

Однак, завдяки цій думці, наведені положення достатньо заперечуються і доводиться протилежне, але тоді відповідь на цей доказ не є прямою. Якщо хтось хотів би всупереч дійсності, щоб відповідь такого роду була прямою, то я йому скажу тим самим твердженням, що в тому немає жодної

суперечності, бо коли нескінченною всюди є божа всемогутність, то завжди, коли бог забажає, він зможе створити нескінченний наслідок. Твердитиму, що ця відповідь є прямою і тому не будемо диспутувати, бо це буде марною тратою часу. Залишається, отже, незаперечним і завжди залишається це перше твердження.

5. Щодо другого аргументу, то більшість відповідає, заперечуючи, що бог пізнає нескінченні можливі речі. Але, по-перше, відмовляють йому у втручанні, і по тій причині, що кажуть, що він не може створити нескінченних речей, а це ж, очевидно, вимагає питання. По-друге, нічого іншого не сказав би той, хто твердить, що бог не може зробити більше, ніж зробив. Бо, якщо послуговуватися таким доказом, то більше, ніж зробив, пізнає, а отже і більше, як зробив, може зробити. Тоді антицедент був би запереченням. Це слушно, бо, дійсно, більше, як зробив, зробити не може і до того більше і не пізнає. Так хто-небудь міг би себе захищати, якщо не мав би іншого виходу. По-третє, принаймні стосовно форми буде правильніше, коли припустивши, що бог пізнає нескінченні речі, далі заперечувати, що він може робити їх нескінченними, бо, говорячи взагалі, від пізнання не можна висновувати до можливості створення, оскільки більше пізнаємо, ніж можемо зробити. По-четверте, у бога це може бути інакше, бо в нього пізнання та дія збігаються.

Деякі, коли не можуть пояснити цієї проблеми, намагаються хоча б показати, що вони пояснюють, заплутуючи своїх противників, немов би віддаючи всі сили для того, щоб сказане ними, ніхто інший не зрозумів. Тому, запитую про відповідь коімбрійців: Капреола[8], Ауреола[9], гісполійців[10]. Всяка величина, ідею якої має бог, є скінченною. Проте всяка певна і визначена величина має певні межі. Справді, жодна не є настільки великою, що більшої за неї бог не пізнав би. Не можна знайти жодної такої, більшу за яку він не міг би зробити. Таке говорити — означає нічого не сказати, бо даремним і нечестивим є твердження, що бог не пізнає можливих
107 нескінченних речей. //

38. По-друге, це означає суперечити собі, адже ці люди кажуть, що те, що пізнає бог, є скінченним і має певні межі і тоді відразу ж думають, що не має такої величини, більшої від якої бог не пізнав би. Чи є певні границі якої-небудь величини, ідею якої має бог, або чи є дещо поза тими границями, що бог може пізнати, чи ні? Якщо є, тоді даремно вони ставлять границі, якщо ні, тоді є така величина, більшу за яку не пізнав би бог. По-третє, коли кажуть, що не можна визначити величину, більшої за яку не сприймав би бог, то вони розуміють, що не може визначити це людина

або якийсь інший створений інтелект. А чи це те, що стосується цієї справи? Бо, питаю, як сказав би сам бог і взагалі чи сказав би: немає більшої кількості і величини речей, ніж та, яку я пізнаю?

Або чи є більша кількість речей, ніж та, яку я досі пізнав? Якщо перше, то неправильною є думка коімбрійців, а якщо — друге, то рівночасно бог не може пізнати всі можливі речі, бо є деякі можливі, яких просто не пізнає. Одне і друге твердження є звичайне блюзнірство. По-четверте, така відповідь не розв'язує цієї проблеми, але навпаки ускладнює, заплутуючи її, бо якщо немає жодної такої величини, більшої за яку бог не сприймав би, то він не міг би зробити жодної більшої від неї, але бог пізнає нескінченну величину, отже може зробити цю нескінченну. Бо вже тут є те, чого вимагає доказ.

Якщо хтось скаже так, як може бог сказати про речі, які пізнає, що жодна не має більшої величини, то чи може у той же спосіб сказати також про нескінченні речі, які міг би створити, чи ні? По-перше, тоді вичерпалась би всемогутність бога, і він не міг би додати до нескінченної кількості коней, які створив, жодного; по-друге, він не створив нескінченного, бо міг би створити більшу кількість, адже те, від чого щось є більшим, вже не є нескінченним. Відповідаю, що я також відстоюватиму далі як незаперечне те, що все-таки є [контраргументи] проти тієї думки, а не проти її доказу. Бо хоча незаперечними є докази обох тверджень, я стверджую, що жодна з цих думок не є переконливою. //

6. Третій аргумент є очевидним, бо більшість філософів хотіли уподібнити цей аргумент з іншими і обійти мовчки, немов би вони цього не чули і ніколи їм не спадало на думку. Тому не знаю, що на це могли б відповісти інші. Хіба що використати як доказ звичайне розчленування «разом або не разом», а це не є вагомим запереченням. 108

7. Зверни увагу на те, що я зауважив вище щодо доказів цієї і протилежної думки. Для послаблення якогось доказу однієї думки, не треба приховувати доказу другої. Якщо я, наприклад, скажу, що бог створить в нескінченності якісь речі, то вони будуть нескінченні за кількістю. І якщо хтось схоче це заперечити, то не повинен наводити суперечність нескінченного, як аргумент цього заперечення, тому що така відповідь є непрямою. Нею можна забавлятися і одночасно легко задовольняти достатньою мірою докази обох думок. Але потрібно шукати єдиного доказу причини: чому бог не може, наприклад, створювати нескінченне, або якщо створює, [то] чому ці творіння, займаючи нескінченні місця, не стають самі нескінченними? І звідси випливає очевидна суперечність

і якщо хтось її не усуне, то визнає, що безперечно не знає її, адже одна і друга [думки] висувають до певної міри однакові аргументи.

Розділ четвертий

НАВОДЯТЬСЯ ДОКАЗИ ПРО ЗАПЕРЕЧЕННЯ БОЖОГО ВТРУЧАННЯ У ВИНИКНЕННЯ НЕСКІНЧЕННОГО, А ТАКОЖ ЇХ ЗНАЧЕННЯ І ВИРІШЕННЯ.

Божа всемогутність не повинна нічим заперечуватись, хіба
що може виявитися щось хитке, безглузде і таке, що собі
самому протилежне і суперечливе. Отже, коли виникне питан-
ня, чи може бог створити нескінченне, чи то щодо протяжно-
сті, чи щодо кількості, чи щодо досконалості, то заперечну
думку можна виявити не інакше, хіба що вона підтвердиться
доказами, котрі ведуть до неможливого, або до безглузд[я]
і які показують суперечність в протилежному собі твердже[н-]
ні. Інакше це був би гріх стосовно божої величі. В цій справі
є немало подібних доказів, які виводять суперечність з нескін-
108/3в. ченного створення //. Деякі з них я наведу.

Те, від чого є щось більшим, не є нескінченним. А те, що
бог може створити, може бути більшим від цього, отже бо[г]
не може створити нічого нескінченного. Це є загальний арг[у-]
мент, і він застерігає щодо всякої нескінченної досконалості[,]
протяжності і кількості. Більший засновок доводять так: все,
що де-небудь перестає існувати, має кінець і є скінченним[,]
як і кожне те, від чого щось є більше. Менший засновок
є очевидним сам собою в одиничних нескінченних речах. По-
перше, в нескінченній субстанційній досконалості. Якщо бо[г]
створить речі нескінченної досконалості, то запитую, чи може
створити інше, досконаліше бодай на один ступінь, чи ні?
Якщо ні, то вичерпується всемогутність бога, і є щос[ь]
таке, де вона має межі своєї здатності, що є безглузд[ям.]
Якщо справді може, то це перше не буде нескінченним, б[о]
буде менше від ще досконалішого, яке може створити бог[.]
Таким чином можна доводити і про інші нескінченності і окре-
мо про кожне так слід сказати.

По-друге. Якщо провести дві прямі лінії, нескінченно про-
тяжні, з яких одна простягається нескінченно в обидва боки,
а друга — тільки в один бік, а саме на схід, бо з заход[у]
має початок, тоді та нескінченна в один бік менша від тієї,
що є нескінченна в обидва боки, отже, не є нескінченною[.]

Але й та, друга, нескінченна в обидва боки, не є в дійсності нескінченною. Доводиться так. Проведемо третю лінію, справді не пряму, але криву, дугоподібну та зігнуту, але протяжну до нескінченності в обидва боки, тоді та третя, про яку ми сказали, що є в обидва боки нескінченною, менша від дугоподібної. Тому що Архімед, як передає Христофор Клавій [11], правильно навчає, що пряма лінія є найменшою з тих, що мають ті самі межі. Хоча дві проведені лінії не мають, як здається, меж, однак тому, що одна є менша від другої, то ця менша буде обмеженою. Докладніше в кінці доведемо, що будь-яка лінія, протяжна до нескінченності, називається скінченною. Якщо перетнеш цю лінію на дві частини, // то ті половинки 109
будуть або нескінченними, або скінченними. Якщо будуть скінченними, то ціла лінія не буде нескінченною, бо складене із скінченних не може бути нескінченним. Якщо справді нескінченними будуть половинки, то тим самим, що є половинками, не будуть нескінченними, бо кожне з них буде менше, ніж ціла лінія.

І тим більше, ціла лінія не буде нескінченною, бо складається із скінченних. По-третє. В нескінченності щодо величини це буває очевидним. По-перше, адже немає жодного такого числа, до якого не можна додати іншого. Отже, якщо бог створив певну кількість речей, то він міг би додати до неї інші. І завжди попередньо створене буде меншим від створеного пізніше. По-друге, якщо створюється, наприклад, нескінченна кількість коней, то їхніх очей буде більше, ніж самих коней, крім цього ще більше ніг і набагато більше волосся.

Подібним до цього аргументу є і другий. Ціле є більше від своїх частин. Отже, якщо брати нескінченне, наприклад, щодо кількості, то стільки його було б при подвоєнні, скільки і при почетверінні, чи менше чи більше. Якщо так, то частини дорівнювали б своєму цілому. Якщо було б менше, то частини перевищували б своє ціле, бо більше частин повинно бути, ніж цілого, тому що воно з них складається. Отже, якщо було б більше бінаріїв, ніж кватенаріїв, то кількість кватенаріїв, оскільки [вона] є меншою за кількість бінаріїв, не була б нескінченною, бо тоді кількість кватенаріїв в одній і тій величині означає і таку ж кількість бінаріїв. Отже, ціле число було б скінченним і нескінченним, що є безглуздям. Це саме можна легко застосувати і до протяжності у нескінченність, бо якщо нескінченну лінію поділити на дві частини, то кожна частина окремо буде рівна цілій лінії, або менша від неї. Якщо буде рівною, то ціле не буде більше від своїх частин, якщо меншою, то не буде нескінченною, отже, і лінія, яка складається із скінченних, не буде нескінченною.

3. Є окремі докази проти протяжності в нескінченність,
а також проти нескінченності щодо величини. Проти протяж-
ності в нескінченність є перш за все такий [доказ]. Якщо бог
109/38 створив би велетня нескінченної величини // то він [велетень]
був би скінченним і нескінченним. Нескінченним за назвою
і одночасно скінченним, бо мав би ноги і голову, обличчя
і потилицю, груди і спину, які безумовно є межами. І ніс не
торкався б ніг, і від чола до кінця носа віддаль була б
меншою, як від того самого чола до ніг. І коли б муха летіла
від чола до ніг, то прийшла б до носа швидше, ніж до ніг.
Та дорога була б коротшою і скоріше можна було б прой-
ти ту, ніж цю. І, нарешті, чи мав би фігуру він людського
тіла, чи ні? Якщо не мав би, то це було б проти припущення,
бо вимагалося, що [бог] може створити людину-велетня,
наділеного людського будовою, а протилежної вимоги не
було. Якщо він мав би фігуру, то мав би, отже, обмеження сво-
го тіла, бо ним є фігура.

Якщо б бог, простягаючи у нескінченність якусь лінію,
вирвав сто, або тисячу пальмів у якійсь її частині і викинув,
то тоді було б необхідно, щоб він взаємно зблизив частини
перерваної лінії, що залишились, і їх з'єднав. З цього випли-
вають дві недоречності. По-перше, нескінченність може бути
порушеною, бо поділені лінії не інакше можна звести, як
тільки рухом. По-друге, та нескінченність тим самим стала б
скінченністю, бо коли лінії зближалися, кожна залишила за
собою якийсь простір, і один був би на сході, а другий на
заході.

5. Якщо бог створить нескінченну лінію та надасть їй
круглої форми, то виникне коло. Виходить, що з нескінченно-
го може виникнути скінченне, а це є безглуздям. Це справді
буває, і кожна така фігура має межі, отже, і є колом.

6. Якщо бог створить нескінченну піраміду: її поперечні
лінії проведені від однієї сторони до іншої, починаючи від
вершини, не є нескінченні, інакше піраміда не була б пірa-
мідою. При основі повинні бути деякі нескінченні лінії, про-
110 стягнені в нескінченне // нескінченно від себе віддалені і тому
і нескінченний займають між собою простір. Отже, і лінії,
проведені через такий простір, будуть нескінченними. Чи є
між поперечними лініями піраміди, з яких одні є скінченні,
а інші нескінченні, хоч якась найбільша і остання з усіх
скінченних такою, що вже після неї немає жодної скінченної,
але чи є перша нескінченна? Чи немає жодної нескінченної?
Бо коли б була якась нескінченна, то повинна бути перед нею
якась найбільша із скінченних. Отже, і нескінченно віддалені
є бічні лінії піраміди і не простягаються нескінченно. І так
само сама піраміда не є нескінченною. А це є проти при-

пущення. Якщо така лінія існує, то перша є нескінченною, і вона виступає зразу ж за найбільшою і останньою зі скінченних. Вона стала нескінченною внаслідок приєднання однієї або двох тільки точок, бо так само в піраміді поперечні лінії збільшуються тому, що сама вершина закінчується точкою, потім дві точки утворили лінію, тоді три, потім чотири і так далі. Звідси зрозуміло, що допустити нескінченне є безглуздям.

7. Щодо нескінченної величини знову виникає певна трудність. Вона випливає із трудності протяжності у нескінченність. Бо коли нескінченна лінія перетинається на малі частини, то їх число буде нескінченним, і навпаки, якщо нескінченне розчленоване число з'єднується в одну неперервність, то виникає нескінченна лінія. А оскільки доведено, що протяжність у нескінченність є неможливою, то слід сказати, що неможливою вона є і щодо кількості.

8. Далі, неможливе є число, до якого неможливо додати дещо більше. Отже, неможливою є нескінченна величина. Антецедент є очевидним сам собою, висновок є правильним. Оскільки до нього можна дещо додати, воно не є нескінченним, тому що без додавання воно є меншим, ніж коли до нього додали. Адже всяке нескінченне є з усіх, як кажуть, найбільших найбільше, бо ніщо не може бути більшим від того, що немає кінця. Не є, однак, найбільшим те, до чого дещо можна додати, і від якого щось інше є більшим. Цей аргумент спрямований // проти нескінченної величини і має однакове значення, як щодо матеріальних, так і нематеріальних речей. 110 / 38.

9. Нарешті, зробимо таке припущення: нехай бог створить нескінченну кількість людей і кожному дасть по одному нуму [12] золота, тоді виходить, що кожен з цих людей [без винятку] може одержати по десять золотих не із якоїсь іншої скарбниці, але з тієї самої кількості монет [сестерціїв] [13], з яких, як сказано, кожен мав раніше. А це є просто безглуздям і смішним. Висновок доводять так: заберімо від усіх без винятку людей ці золоті гроші і складімо їх разом. Потім хай прийдуть знов усі ці люди, і кожен вже одержить не по одному, але по десять або навіть по сто монет. Питаю, чи цих грошей вистачить, щоб кожний одержав по десять або по сто, чи ні? Якщо вистачить, то я добре сказав, що це є абсурдом, а якщо справді не вистачить? Отже їх число буде скінченним, тому що нескінченне ніколи не може вичерпатися. З цього випливає, що й кількість цих людей буде скінченною, бо буде рівною кількості золотих монет, адже кожний отримає по одній. Таким способом можна видумати багато інших доказів, але справді і цих досить.

10. Погляньмо, що на це відповідають. Родерік Арріага, який старається подати стверду думку, щоб захистити себе від непереконливого удару першого доказу, навчає, на початку диспуту про нескінченне треба зауважити, що одне нескінченне є більше від другого. І доказує, як сам каже, ясно цим всім, чим також і ми взагалі довели, що коли щось було б нескінченне, тобто одне було більше від другого, бо нескінченні половинки були б нескінченними, однак меншими від цілого, бо нескінченна кількість очей була б більшою від нескінченної кількості людей. І він вважає, що легко покінчив з цим аргументом, але даремно. По-перше, тому що говорить про нескінченне так, як про можливе або існуюче. Але саме про це йдеться і разом з діалектиками заперечується сама постановка цього питання. По-друге, через те, що із нескінченного випливає нерівність нескінчен-
111 ного // то ми стверджуємо, що її не можна допустити, бо нерівність такого роду вводить суперечність, бо вона суперечить сама собі. Адже [помиляється] той, хто вважає нескінченне нерівним, тобто одне є більшим, друге меншим, бо менше там кінчається, де починається більше і це є очевидним. Однак Арріага на це не звертає уваги, немов би він ніколи про це не чув. По-третє, у питанні про будь-що неможливо легко знайти відповідь таким способом. Арріага допускає, що бог може створити нескінченність, і тому протилежна думка для нього є хибною та неможливою. Я ж, передбачаючи його аргумент, яким він намагається утвердити свою думку, скажу, що треба звернути увагу на те, що бог не пізнає нескінченних речей, і, йдучи за Арріагою, заявляю, що це дійсно підтверджую, тому що бог не може створити нескінченного, отже, і не пізнає його. По-четверте, він не міг створити нічого неможливого, якщо така відповідь має значення. Бо неможливим є, наприклад, те, щоб щось було людиною і волом одночасно, хоч я сказав би, що це є можливим. Тому, передбачаючи слова противників, що з цього випливає можливість однієї й тієї ж істоти бути розумною і нерозумною, я застерігаю диспутуючих, що можливо, щоб та сама істота була розумною та нерозумною, бо якщо та сама істота є людиною і волом, то вона буде розумною і нерозумною.

Коімбрійці послуговуються іншими методами доказу («Фізика», кн. III, розд. 8, питання 2, § 4). Бо поняття «більше» і «менше» не відповідають поняттю нескінченного, як говорить Платон у «Фіесті». Бо згідно з Скоттом та деякими іншими філософами кількість поділяється на скінченну і нескінченну, а скінченна на більшу, меншу і однакову. Нескінченній кількості, проте, це не властиво. Звідси роблять вис-

новок, що в нескінченному числі бінаріїв, порівнюючи з кватенаріями, немає ні більше, ні менше.

Однак ця відповідь зовсім не є кращою від попередньої. По-перше, позаяк ми кажемо, що нескінченному не притаманна нерівність, і твердимо, що через це нескінченне є неможливим, оскільки нерівність, що суперечить нескінченності, явно випливає з припущеного нескінченного. Так твердимо, що химера [14] є неможливою, бо їй не є притаманне ані // розумне, ані нерозумне. А той, хто допускає її [існування] змушений одночасно визнати одне і друге. 111 зв.

Заперечувати неможливе можна не інакше, як вказуючи, що в ньому самому є те, що суперечить розуму. Бо те, з чого випливає хибне або неможливе, і само є таким хибним і неможливим. Коли коімбрійці кажуть, що нескінченній кількості не відповідає нерівність, вони розуміють, що коли припустити нескінченне, то з нього не випливає ця нерівність. Можливо, що коли вони це писали, то були не в своєму розумі. Бо питається, якщо було б нескінченна кількість коней, чи кількість їх ніг, або волосся не була б більшою, ніж кількість коней? По-третє, хоча і без цього ясно, що це припущення не відкриває очі. Припустимо, що бог створить, якщо це є можливим, нескінченну кількість людей. Потім з цього числа забере 100 чоловік, то безумовно більше було людей, перед тим як їх забрав. У зв'язку з тим і кількість раніше була більшою, а тепер є меншою.

1. Оскільки доказ другий є подібним до попереднього, то і відповідь буде подібна до нього, і заперечення грунтуватиметься на такому ж самому доказі.

2. На третій аргумент коімбрійці відповідають подібно, хоча ще незрозуміліше, а саме: вони говорять, що фігура виступає, як скінченна кількість, а не як нескінченна. На це відповідаю, по-перше, що й ми з цим погоджуємось, але можемо заперечити, що існує кількісно нескінченна протяжність, яка відповідає не кількості, а властива тільки фігурі, по-друге, неможливим і абсурдним є те, що нескінченний велетень, якщо такий може існувати, не буде мати фігури людського тіла.

Четвертий доказ. Різні філософи по-різному його трактують, але тим самим заплутуються в ньому ще більше: коімбрійці кажуть, що недоречність, яка грунтується на цьому аргументі, а саме, що щось може і не може рухатись, не є безглуздям. Вони твердять: якщо вважати, що нескінченне тіло згідно з своїми природними внутрішніми основами може рухатися, то з другого боку через свою нескінченність воно не може бути приведеним у рух. А це справді є визнанням безглуздя, і одночасно його запереченням. По-перше, не ста-

виться питання про те, якими є засади руху в нескінченному, лише стверджується, що нескінченне неначе, як щось слабке і безсиле не може рухатися від якої б то не було засади.
112 Нескінченне // не може залишати місця, бо було б скінченним, а якщо б приводилось у рух, то залишало б місце, бо інакше не віддалялося б від будь-якої межі. По-друге, чи коімбрійці, коли кажуть, що нескінченне тіло може і не може бути приведеним в рух різними причинами, то чи допускають якусь перешкоду в потенції з запереченням цієї перешкоди, чи тільки потенцію без перешкоди і її позбавлення? Якщо стверджують перше, то нічого іншого не кажуть, хіба те, що це тіло не може бути приведене в рух, і це говорять даремно. Якщо стверджують друге, то чи можуть збігатися ті суперечності про одне і те ж нескінченне тільки в нашій думці, чи й в дійсності? Якщо беремо перше твердження, то вони нічого не кажуть, бо так можна говорити про будь-яку існуючу скінченну річ. Камінь, наприклад, може змінюватися щодо якості і кількості, або місця перебування, а стосовно всієї матерії або форми, або того, що належить до самої субстанції (до самого буття) не може змінюватися. Це справді відноситься сюди, якщо допускати, що в дійсності існують такі суперечності. І тому недоцільними є нові видумки.

Інші так само, як і Арріага, твердять, що цей проміжок перетятої лінії бог може заповнити, або завдяки створенню нових частин лінії, або через розтягнення попередніх. Я проти цього: по-перше, тому, що нічого іншого не кажуть ці автори, крім того, що бог не може з'єднати тих двох ліній. Я не бачу жодної іншої підстави, хіба ту, що вони самі не можуть розв'язати цього питання, яке є важким. По-друге, вони тому наводять всякі способи незвичайного з'єднання, щоб лише щось говорити і не мовчати. Бо чи слід заперечувати, що бог може з'єднати ці лінії в такий самий спосіб, як з'єднують і інші. Арріага, який оспорює попередню відповідь, уявляє собі, що його відповідь є кращою, коли він говорить, що нескінченні лінії можуть рухатися і залишати місце, але не стануть скінченними. Адже недавно він сам навчав, що нескінченне, може бути обмежене двома точками або може перебувати між двома інтервалами. Це твердження доводить двояко: по-перше, якщо б бог створив безконечну гілку, що має початок і потім розтяв її на дві частини, то перша половина була б нескінченною і мала б в той же час дві межі. Відповідаю спочатку на обидва аргументи, як проти Арісто-
112 теля так і проти інших: // Арріага вчить, що нескінченне
38. може змінюватись і тому противитися стимулові. Відповідаю, по-друге, заперечуючи перший аргумент, що не існує нескінченно неоднакових видів речей між людиною і каменем, як

ми вже сказали раніше. Щодо другого аргументу, то дивною є балаканина Арріаги, який думає, що бог може створити нескінченну галузку, а саме про це йде мова. А ті, хто це заперечує, заперечують тому, що із думки, яка спростовується, випливає відсутність у гілки двох меж. Бо якщо воно так не є, то це хибне коло. Тоді чи дійсно бог може створити нескінченну галузку? Арріага погоджується, інші заперечують. Вони твердять, що такої нескінченної галузки бог не може створити, бо з цього випливало б безглуздя, оскільки вона мала б два кінці, і тому не була б нескінченною. Арріага твердить, що це не є безглуздям, і нескінченність може знаходитись між двома межами, і як доказ наводить те саме, про що йдеться, говорячи, якщо створено нескінченну лінію і так далі. Так і виходить справжня забава. Ми ж гадаємо, що недаремно видумуються такі безпідставні глузування і заплутані софізми, якими можна переконати людину, щоб вона повірила в нескінченність того, що має два кінці.

14. Арріага не приховує, що шостий аргумент є дуже важким. Деякі філософи могли б відповісти на нього ствердно, погоджуючись, що може бути число найбільше із скінченних і одночасно нескінченна лінія, але заперечували тому, що бог може до цього числа додати одиницю, а додавши, виникне обов'язково нескінченна однорідність. Ця відповідь може завести в оману, і не має ніякого значення. По-перше, якби кількість людей була обмеженою, але з усіх скінченних найбільшою, то всі люди були б одноокі, за винятком тільки одного, який мав би двоє очей. В такому припущенні найочевидніше бачимо, що кількість очей на одну одиницю перевищує кількість людей. І запитую, чи кількість очей, яка на одиницю перевищує кількість людей є скінченною чи нескінченною? Якщо скінченною, то кількість людей не є найбільшою із скінченних, а коли й кількість очей є скінченною, то тоді ця остання більша за першу. Але якщо справді була б нескінченною, то підтверджувалося б те, про що йшла мова. По-друге, ці автори скоріше готові заперечити божу здатність, ніж визнати безсилля свого розуму.

Арріага, який є носієм протилежної думки, й сам тут добровільно погоджується // і визнає, що не в силі відповісти 113 на цей аргумент. Слова його знаходяться у 13 параграфі, 6 книги після 61 рядка. Що необхідно, каже, відповісти — не приходить мені на думку і не знаходжу його в інших. Але краще зізнатися, що я не бачу вирішення, яке можна дати, і ні я, і ніхто його не знає. Звичайно, дещо говорив і сам Арріага, хоча не особливо серйозно, але вже набридало займатися пустими словами без всякого значення, дарма мучити язик та витрачати чорнило. Сподіваючись на щасливий

випадок, Арріага думав, що знайде якесь вирішення, але розчарований трудністю, скоро залишив це, відверто зізнавшись (що сумнівається, чи може людський розум достатньо зрозуміти це питання). Більше відвертим був би, якби взагалі сказав, що сам здійснити цього не може.

15. Ніяких інших нових відповідей у нього не знайдеш крім вже спростованих та відкинутих доказів. Щодо п'ятого доказу, то коімбрійці кажуть, що не є безглуздям те, що є стільки ж золотих монет, скільки їх було окремо в кожного у нескінченній кількості людей і вистачило б їх, щоб навіть по десять або по сто дати кожній людині. Але вони говорять про речі, незрозумілі для людського розуму. Бо справді говорять, що бог пізнає нескінченну кількість, в якій кількість бінаріїв та кватенаріїв повинна бути рівною кількості їх, взятих окремо. З цього випливає навпаки, що бог не пізнає нескінченного. Кажу, що це є неправильна відповідь, а використання доказу проти іншого. Хоча таке використання аргументу, є можливе, але тут не приєднуємось до жодної думки, бо не бачимо правильних контраргументів. Звідси зовсім не треба боятися також аналогічних заперечень Арріаги.

16. Очевидно, що досі жодна відповідь не була достатньою для доведення як першої так і другої думки, це була лише пуста балаканина. Тому мене дивує, що багато талановитих людей обрали й захищають якусь із них. Немов би справді негідно для філософа визнати, що він може дечого не знати, і це найбільш відповідає істинній і досконалій філо-
113/3в. софії. Бо якусь прогалину // у галузі фізики, якої ми ще не можемо уникнути, повністю компенсує етика, а саме чесність ясного і відвертого розуму. І навпаки недосвідчені, які піддаються цьому і йдуть таким шляхом, розкривають велику слабість не лише волі, але й свого розуму. Бо ознакою того є нерозуміння існування нерозв'язних аргументів, доказів, коли почують, що їх розв'язують, то думають, що це й насправді так і тому виглядають наче сліпі в тумані, що блукають невідомими їм дорогами.

Не треба однак соромитись визнання того, що як і в інших деяких фізичних питаннях, так і в даному дещо для нас є невідомим, бо кожен чогось не розумів і не розуміє. І якщо хтось хотів би заперечити це твердження, то захищаючи якусь одну з протилежних думок, він не повинен на основі своїх доказів робити комусь закиди, а визнати, що ми їх розв'язати не можемо, й повинні задовольнятись протилежними аргументами.

Розділ п'ятий

СТАВИТЬСЯ І РОЗВ'ЯЗУЄТЬСЯ ПИТАННЯ ПРО БУДОВУ НЕПЕРЕРВНОГО: ЧИ ВОНО СКЛАДАЄТЬСЯ З ПОДІЛЬНИХ ЧИ З НЕПОДІЛЬНИХ ДО НЕСКІНЧЕННОСТІ ЧАСТИН, З'ЯСОВУЄТЬСЯ, ЧИ ЛЮДИ ДІЙСНО МОЖУТЬ ЙОГО ПІЗНАТИ.

Ми сказали, що неперервним є те, частини якого взаємно поєднані між собою неподільним поєднанням. Йдеться про склад частин цього поєднання, чи вони є подільними, чи неподільними, не маючи на увазі якихось певних частин. Бо хто міг би сумніватись, що можна поділити частини двохпальмової гілки на два пальми. Але питання стосується того, чи йдучи до найменших якихось частин, можна дійти до таких, що вже далі не можуть ділитися, чи може до них не можна дійти ніколи?

І хоч якими малими вони не були досі, вони можуть ділитися на менші і менші. Питання тут не торкається дійсного поділу, але подільності, чи дійсно кожна частина, навіть найменша, складається з своїх частин, на які може ділиться. Бо, коли щось має частини, то може ділитися, і, коли що-небудь не може ділитися, то треба сказати, що не має частин. Щоб яснішим був зміст питання, необхідно розглянути різні види частин. // 114

По-перше, одні частини є пропорційні, інші рівні, хоч і рівність є якоюсь пропорційністю чи подобою однієї величини до іншої. Рівними є ті, всі окремі частини яких мають ту саму кількість. А коли б не були рівними, то називалися б непропорційними, як наприклад, коли щось одне складається з одного пальма, друге — з трьох, інше було б півпальмове, а ще інше мало б іншу кількість. Вони є непропорційними не тому, що не мають ніякого відношення, але тому, що, по-перше, не є постійно пропорційними (не мають сталого відношення), а, по-друге, одна від одної зовсім не залежать. Пропорційними величинами називаються саме ті, які зберігають між собою постійне відношення і завжди одна випливає з другої, немов одна має в іншій свою частину, як коли, наприклад, розділиться один пальм на дві частини, а потім на свої половини, і ті на свої і т. д. Бо, по-перше, яке відношення має пальм до своїх половинок, таке відношення мають половинки пальма до своїх половинок і таке саме ті інші до своїх і так далі. Пізніше, як це само собою є очевидним, всі є частинами своїх більших. Бо половинки

пальма були в пальмі, і половинка половинки була в першій половинці пальма і т. д.

Неперервне стосується нашого питання тому, що складається з пропорційних частин. Бо хто заперечить стверджу відповідь, коли запитає, чи неперервне складається з нескінченних найближчих половинок, або з нескінченних третіх, чи сьомих частин. Бо це значить суперечити на словах. Отже, питається: чи неперервне складається з частин пропорційних до нескінченності? Чи дійсно можна дійти до рівних, які коли самі не зможуть ділитися, вже не матимуть собі інших пропорційних, а матимуть рівні, якщо рівними можна назвати ті, що є неподільними. По-друге, деякі [речі] вимагають такої різнорідності частин, щоб одні були в дійсності, а інші тільки в можливості, і тому перші називають дійсними, а другі можливими. Але це є пустий поділ і не стосується питання. Його видумали тільки для насмішок і щоб ускладнити справу. Бо не йдеться про те, чи неперервне складається з дійсних частин, чи з можливих подільних до нескінченності? Бо хто мудрий вважатиме, що щось складається з можливих частин, а саме з таких яких немає, але можуть бути.
114/36. Це справді смішне пустослів'я. // Питають, чи може неперервне ділитися до нескінченності? Отже, мова йде про можливі частини. Це нерозумно, бо в питанні йдеться про можливість поділу, а не про можливість частин. Можливість поділу допускає, що річ є складена, а складене ясно підтверджує, що частини є в дійсності, а не в можливості. І те, що поєднання, яким поєднуються частини неперервного, є чимось відмінним від тих частин і позитивним, визнають майже всі. Те, що воно є позитивним, доводиться самим існуванням цих способів [поєднання], а що вони дійсно відрізняються від частин, підтверджується тим самим доказом, бо самі собою [частини] не з'єднуються, тому що віддалені одна від одної. Вони не можуть з'єднуватись і роз'єднуватись іншим способом, хіба що тільки пориваючи подібні поєднання. Більшість каже, що існують якісь неподільні точки, що з'єднують частини лінії і якісь лінії, що складаються з тих самих точок, якими з'єднуються частини площі.

4. Може також виникнути питання, чи ці точки, що з'єднуються, є неподільні? Коли допустити, що вони неподільні (а виходить, що треба допустити, бо інакше і вони самі були б складені й іншими точками з'єдналися б, про які виникало б таке саме питання), тоді можна запитати, чи тільки з самих тих неподільних точок неперервне складається так, що ніякі інші відмінні від них частини не перешкоджують? Або, справді, чи є інші відмінні від них частини, що з'єднуються подібними точками і самі є подільними? Тоді

це питання збігається з попереднім, бо має ту ж трудність. Бо все, що можна закинути проти складання цих частин, можна закинути й проти складання інших, крім точок, якщо твердиться, що ті інші частини є подільні.

5. Крім того, те саме питання стосується і неперервного, як постійного, так і з поступового. Бо розуміння як першого, так і другого натикається на ту саму трудність, як це стане яснішим далі.

6. Щодо цієї суперечки, то розбіжність думок відома була ще в античних філософів і вже й тоді великі уми думали стосовно неперервності по-різному і виступали у дискусіях майже з однаково доказовими аргументами. Ідею неподільності відстоював Зенон [15], глава стоїків, Піфагор, а також Левкіпп [16], Демокріт та багато інших філософів, які творили в часи Арістотеля. Подільність до нескінченності визнавав сам Арістотель, до якого // приєднуються як давні, так і майже 115
всі новіші перипатетики.

7. Крім того, оскільки не вважаю, що лише одній людській істоті властивий є розум, зауважу стосовно цього питання, що тут нічого певного не можна встановити. Бо стільки з обох сторін назбиралось проблем, що здається жоден людський розум не може їх розв'язати, і навіть ті, що намагаються розв'язати, не приховують хиткості своїх рішень. Щоб це ясніше показати, необхідно детально навести докази обох сторін і оцінити їх силу та вагу.

Розділ шостий

ПОДАЮТЬСЯ ДОКАЗИ АРІСТОТЕЛЯ ТА ІНШИХ ФІЛОСОФІВ ШКОЛИ ПЕРИПАТЕТИКІВ, ЯКІ ТВЕРДЯТЬ, ЩО ТІЛО НЕ МОЖЕ СКЛАДАТИСЯ З НЕПОДІЛЬНИХ ЧАСТИН. ДОСЛІДЖУЄТЬСЯ ЇХ ЗНАЧЕННЯ ТА РІШЕННЯ.

Арістотель та його прихильники, які твердять, що неперервне тіло не може складатися з неподільних частинок, висувають проти прихильників Зенона дуже важливі докази, і вони є двоякого роду; одні є чисто фізичні, а інші беруться з геометрії. Подаємо тут одні і другі. Перший фізичний аргумент є таким: якщо неперервне складалося б з неподільних частинок, тобто тільки з чистих точок, виходило б, що політ найшвидшого орла чи стріли, випущеної з дуже натягнутого лука був би повільнішим від руху найповільнішої черепахи,

Ж. Фернель (1497—1558)

яка повзе. А це є, звичайно, безглуздям. Висновок доводиться так. Нехай в один і той самий момент часу, з того самого міс- ця, почне рухатися черепаха та орел, або летіти стріла. Пи- таю, чи за один і той самий час, за який черепаха пройде одну точку, орел перелетить більше точок, чи також одну? Якщо перелетить більше, то відрізок цього часу є подільним, і це є проти доказу Зенона. Адже коли орел перелетів першу точку, то весь цей часовий проміжок ще не пройшов, бо го-
115 вориться, в тому самому проміжку часу перелетів багато то-
зв. чок, отже, була перша частина проміжку і, коли перелетів
другу точку, то була друга частина проміжку і так без
перерви. // Якщо ж він перелітає не багато точок, а тільки

одну, то орел летить повільніше, ніж черепаха, оскільки вони проходять обоє однакову віддаль за однаковий час. І це саме можна сказати щодо другої, третьої, четвертої, п'ятої та всіх інших точок. Отже, вони будуть рухатися завжди з однаковою швидкістю. І навпаки, чи в той самий час, коли орел перелетить одну точку, черепаха перейде весь цей проміжок, чи не весь? Якщо не пройде цілого проміжку, то він є подільний, що суперечить Зенону, бо одну тільки частину проміжку перейде черепаха за один час, а для переходу інших потребуватиме іншого часу. Якщо ж черепаха проходить весь цей проміжок, то вона рухається не повільніше, ніж летить орел або стріла. Тут, як ми бачили, істинним є те, що я сказав раніше, тобто розглядаючи одне і друге неперервне, як тривале, так і послідовне, ми відчуваємо однакову трудність, бо якщо хтось допустить неподільність у тривалому неперервному і заперечить її у поступовій неперервності, то крім інших доказів, наведених нижче, що однаково виступають проти подільності обох неперервних, випливало б й таке безглуздя, що й точки тривалого неперервного були б подільні. Бо якщо час був би коротший, ніж той, за який проходиться одна точка, то за цей менший період не можна було б пройти цілості, як це випливає з попереднього.

2. Подібним до попереднього, але зрозумілішим є доказ, що в тому самому колесі цвях, забитий на краю колеса обертається значно скоріше, ніж цвях забитий близько самої осі. Однак тоді б випливало, що обертається не скоріше, а однаково, бо обидва рухаються рівночасно і обертання відбувається в тому самому часі. Отже, якщо обидва цвяхи, обертаючись за однаковий час, пройдуть однакову кількість точок, то вони будуть рухатися однаково, але коли в тому самому часі, в якому верхній цвях промине одну точку, нижній не пройде цілої точки, тоді ця точка буде подільною, або коли в тому часі, в якому неподільну точку пройде нижній цвях, верхній пройде більше точок, то проміжок часу не буде подільний.

3. Якщо подібні частини були б неподільними, не можна було б скласти неперервного, це доводиться таким чином. Чи точка з'єднується з цілою точкою чи з своєю частиною? Якщо з частиною, отже має частини і не є подільною, якщо з своїм цілим, отже, де є одна, там є і друга. І не займають більше місця дві, ніж одна. Бо коли обидві займуть більше місце, ніж одна, то вони повинні дотикатись до своїх частин в різних місцях. // А тому, що, як говорять, вони не мають взагалі частин, то обидві будуть в одному і тому самому місці. 116
Не буде протяжного в розумінні набору точок і не буде неперервного, бо частини неперервного йдуть одна за одною.

Тут дійсно всі, скільки б їх не було, точки перебуватимуть разом в одному і тому самому неподільному місці. Це є те саме, що інші подають іншими словами: з некількісного не може виникнути кількісне. Але точка не є кількістю, бо кількість має протяжність і є подільною, що не властиве точці.

4. Якщо б було дане якесь неподільне тіло, то його не можна було б обійти. Тому що ціле простягалося б у всі сторони, ціле на схід, ціле на захід, ціле на південь, що, як відомо, не може бути властиве для тіла. Або, якщо однією частиною повернуто на схід, іншою на захід, то матиме частини і буде подільним. Ось такими є аргументи фізики.

5. Математичних аргументів існує багато, і вони всі незаперечні. З усіх них я вибрав такі, по-перше, з неподільності точок випливало б, що два кола, з яких одно лежить всередині другого, є рівними. А воно ясно само собою, що це є безглуздям. А звідси слідує висновок: від центра обох кіл (бо обидва мають один центр) можна провести лінії до всіх точок обводу більшого. І ті лінії перейдуть через точки внутрішнього кола, отже, перетнуть його точки і вони вже будуть подільними, або кожна займе по одній, і скільки точок буде на внутрішньому обводі, стільки буде і на зовнішньому. Отже, обидва кола будуть рівними.

6. Звідси також випливало б, що діагональ квадрата не є більшою від сторони квадрата, бо знову само собою ясно, що це невірно. Випливає висновок, що через кожну окрему точку діагоналі можна провести лінії від ребра до ребра, або від однієї до другої сторони квадрата. Отже, скільки буде ліній від ребра до ребра, стільки є точок діагоналі. Отже, такою буде довжина одного ребра, як і діагоналі.

7. Виходило б, що лінія всередині піраміди, проведена впоперек від ребра до ребра, є більшою від самої основи піраміди. Пояснюється так: нехай буде піраміда, що має основу довжиною в п'ять точок і кожне ребро, що має довжину 20 точок. Від будь-якої точки одного ребра можна провести поперечні лінії // до будь-якої точки другого ребра. Отже, перша поперечна лінія від вершини буде з двох точок, друга з трьох точок, третя з чотирьох і т. д. Дев'ятнадцята буде мати довжину з двадцяти точок, а основу тільки з п'яти, отже, внутрішня лінія буде довшою від основи. Таке і багато тому подібного можна видумати.

8. А яку відповідь на це дають прихильники Зенона? Вони мають на це різні погляди (деякі навіть протилежні), немов би навмисно вказують на трудність положень, якій безперечно ніщо не може протиставитись, хіба що чисті вигадки. Деякі видумали розширення якоїсь величини в точках, навчаючи, що неподільна точка, яка розширяється, може займати

подільний простір, як це говорять про душу і ангела. Ці положення, кажуть, є невичерпними щодо всіх досі зроблених закидів. Багатьма [доказами] її заперечує Арріага, але в дійсності, вона не варта того, щоб заперечувати її серйозними аргументами. По-перше, стверджую, що це розширення точок вигадується не інакше, як викрутас. По-друге, чи точка, що розширюється, якій відповідає подільний простір, вся відноситься до окремих частин подільного простору, чи ні? Якщо перше, то вона не є окремою, але подвійною,.. й т. д., або може бути розгорнутою, то ми введемо у природу те, що може виникнути не інакше як тільки божою силою. Якщо друге, то тоді розширена точка має частини і є подільною. По-третє, чи всі точки однаково розширяються, чи ні, якщо перше, то невирішеною є трудність щодо руху орла і черепахи. Якщо друге, то точка, що більше розширюється, є подільною, бо відноситься до двох точок, що менше розширені. По-четверте, в коловім русі залізної спиці, де більше розширюються точки: на краю кола, яке описує обвід, чи в іншому місці, що довкола центра обертається. Якщо друге, то лишається, отже, в силі доказ, якщо перше, то чому, питаю, більше розширюється в одній частині, ніж у другій? І якщо б та частина, що описувала своїм рухом обвід, пересунулася б до центра, а та, яка оберталася навколо центра, перейшла би на обвід, то чи тоді точки, що були більше розширені, будуть стискатися, а інші більше розширятися? Нісенітниці. По-п'яте. Коли ж проводяться лінії від бедра квадрата до ребра через його діагональ, лінії ті — вже не будуть лініями, а ромбами, бо грубші будуть ближчі до діагоналі, ніж біля їх ребер. Чи зможете не сміятись, друзі, з цього видовища?

9. Інші видумали, що у всякому русі є деякі сповільнення; у повільнішому — більші, у швидшому — менші. І завдяки цьому думають, що легко [дадуть] відповідь // на перший 117
аргумент. Але, по-перше, зі свого боку через ці сповільнення не дається відповідь на математичні докази, по-друге, не дається відповідь на фізичні докази щодо руху колеса, бо тоді б коло не рухалося, коли оберталося б, або в крайньому разі його шпиці зігнулися б. Бо коли нижня частина шпиці залишалася б в стані спокою при русі верхньої, то вона сама мусить або зламатися або зігнутися. Дехто твердить, що воно дійсно так і є згідно з свідченнями Арріаги. Але в це міг би повірити хіба що юдей Апелла [17]. По-третє, перша трудність, зрештою, не має справи з тими перервами. Бо коли орел і черепаха одночасно проходять одну точку, то в цьому переході черепаха робить якусь перерву чи ні? Якщо перше, то точка має частини, серед яких, звичайно, є такі, що в одній рухається черепаха, а в іншій робить зупинку. Якщо друге, то

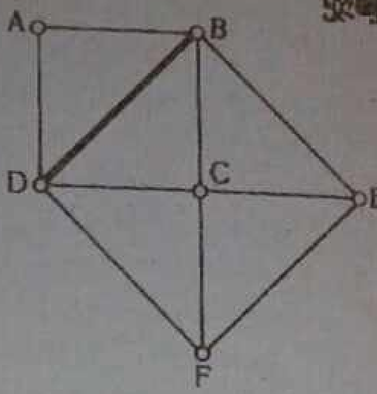
не дано ніякої відповіді, бо в один і той самий момент орел і черепаха пройдуть першу точку і так само в інших точках.

Скажеш: яким чином можна пояснити будь-яку повільність або швидкість руху? Відповідаю. Це не в людських силах. Можна було б, коли було б хоч що-небудь відомо про складові частини неперервного. А, не зрозумівши цього, не можна розуміти й того, що від нього залежить. Додай, що ані розширення точок, ані тих сповільнень не можна припустити в неперервному поступовому русі. Бо як може час розширюватися або затримуватися? Те, що говорили мудреці про душу або про ангела є істинним, але це не відноситься до даного питання. Тому що дух на відміну від тіла не характеризується величиною. А точки мусять бути тілами, бо якщо не будуть тілами, то й неперервне, складене з них, також не буде тілом, або якщо будуть тілами, то не протяжними. Неперервне також не буде протяжним. Зрештою, незрозуміло, яким чином щось є заповнене, більше від другого і займає подільний простір, але не є протяжним.

10. Особливу відповідь на математичні докази подає Арріага, який каже: лінія діагоналі в квадраті має свої точки, розміщені не по прямій, але як бачимо, вони переломлюються на зразок ступенів поверхні і одна з другою перетинаються перпендикулярно. Звідси він так розв'язує питання. Каже, що на бічній лінії квадрату всі і кожна окрема точки розміщені по прямій, а на діагоналі — ступенево. Отже, лінії, проведені від сторони до сторони через діагональ, не доторкуються всіх точок діагоналі, а лише тих //, що лежать
117/36. минаючи ті викривлені, що стоять. Цю відповідь можна легко застосувати і для інших доказів. Зізнаюсь, що хоча вона видумана з великим талантом, проте зовсім не краще, ніж решта інших розв'язує трудність. По-перше. Тому, що така діагональ була б не прямою, а хвилястою і кривою, що само очевидно. А Арріага говорить, що навіть бог не зміг би зробити прямої діагоналі. По-друге: або всі лінії є такими, або тільки діагональні, якщо всі, то маємо таку ж трудність. Якщо тільки діагональні, то чому вони мусять бути зігнутими, чи тому, що стають діагоналлю? Отже, повинна піддаватись такому згинанню навіть стальна лінія, якщо вона в якомусь квадраті є діагоналлю? По-третє: коли та сама лінія, яка є в одному квадраті діагоналлю, а в другому була б стороною і коли в тому другому квадраті проведеться своя діагональ, то чи не виникає тоді така ж трудність?

Погляньмо на малюнок.

Тут ти бачиш два квадрати; один ABCD, діагональ якого DB, і другий квадрат BEFD, в якого діагональ DE; другий квадрат побудований на діагоналі першого, як це видно



з малюнку. Однак нижня сторона першого квадрату є частиною діагоналі другого. Запитую Арріагу: чи є діагональ DB квадрата ABCD згідно з його поясненням, зігнутою й тоді, коли розглядати її стосовно квадрату, діагоналлю якого вона є, чи щодо другого квадрату, стороною якого вона є, чи коли по відношенню тільки до першого квадрату, а не до другого? Якщо перше, то всі лінії мають кривизну, незалежно від того, чи є вони діагоналями, чи ні; якщо друге, то одна і та сама лінія не має кривизни. Хтось може сказати, що одне з другим не зв'язане, і це випливає з доказу, як немає суперечності в тому, що та сама лінія по відношенню до першого квадрату не є поперечною. Відповідаю: тут немає рівності, тому, що називаючи її поперечною, ми надаємо їй зовнішнє визначення, як наприклад, ліве і праве, і так само пряме і криве, зігнуте і не зігнуте та інше подібне, що є в цих квадратах, і тому протилежні лінії можуть перебувати разом.

Можливо, скаже він // знову, що не всі точки поперечної лінії прилягають до всіх точок її поперечної лінії, а тільки до тих, які перетинаються. Відповідаю: у всякій лінії мусять бути стоячі і лежачі точки. Якщо так думає Арріага, то лежачі прилягають до лежачих, а стоячі до стоячих. 118

5. А коли вони так розміщені, то необхідно, щоб були розташовані послідовно і так, щоб перша лежала, а друга стояла, третя знову лежала, четверта знову стояла і так послідовно. Коли взяти до уваги відповідь Арріаги, то з неї явно випливає, що діагональ має подвійне відношення до сторони квадрата. Але це заперечують всі математики, які говорять, що сторона квадрата не співвідносна з діагоналлю. Не дано, отже жодної відповіді на закиди зенонових аргументів.

Розділ сьомий

РОЗГЛЯД ДОКАЗІВ ЗЕНОНА І ЙОГО ПРИХИЛЬНИКІВ, ЯКІ СПРЯМОВАНІ ПРОТИ АРІСТОТЕЛЯ В ПИТАННІ ПРО ТЕ, ЧИ МОЖЕ ТІЛО СКЛАДАТИСЯ З ЧАСТИН, ПОДІЛЬНИХ ДО НЕСКІНЧЕННОСТІ. ДАЄТЬСЯ ОЦІНКА ВІДПОВІДЕЙ ПЕРИПАТЕТИКІВ

Зенон справді, як ми досі бачили, не зміг відстояти та захистити своїх точок. Крім того, не доведено, щоб те, що закидають його прихильники та він сам проти думки Арістотеля,

хто-небудь розв'язав, і гадаю, його не можна розв'язати. З цих закидів варто навести тут не всі, а тільки деякі, бо коли справді виявиться, що хоч один аргумент не буде доказовим, то думка, проти якої цей аргумент був спрямований, повинна визнаватись правильною та непорушною. Або у всякому разі обидві сторони застосовують однакову зброю, і ми не знаємо, яка думка істинна. По-перше: отже актуальна нескінченність, частини якої існують усі в дійсності, неможлива, як це ми вище вичерпно довели, або у всякому разі ніхто з людей не знає, чи це можливе. Проте з вчення Арістотеля очевидно випливає, що це не тільки можливе, але
118 зв. й існує в природі актуальна нескінченність // в найменшому зерні маку, або у величині, або у протяжності. Наскільки цей аргумент переконливий, ми побачимо нижче, де покажемо, що жодна його відповідь нас не задовольняє. Але спочатку коротко з'ясую менший засновок: те, в чому не можна перейти від найменшого до найбільшого, або від найбільшого до найменшого, є нескінченним, адже зрозуміло, що там, де немає кінця, не можна дійти до межі. Але в неперервності, згідно з Арістотелем, не можна перейти від найбільшого, тобто від будь-якої цілої неперервної кількості, до найменшої в такій кількості частини, бо немає жодної такої малої частинки, меншої за яку там не могло б бути, інакше ми дійшли б до Зенонової точки. Отже, неперервне згідно з думкою Арістотеля є нескінченним.

2. Коли неперервне було б подільним до нескінченності, то воно було б актуальним нескінченним і тоді з обох сторін було б обмеженим, а це було б ще більшим безглуздям. Отже, якщо було б нескінченним, як вище було сказано, то дійсно з обох сторін було б обмеженим, бо хто скаже, що в поліні навіть довжиною в пальм немає межі, адже з обох сторін поліна є місце, яке поліно не займає, або там є початок і кінець того поліна.

3. Звідси виходило б, що частина рівна своєму цілому, ребро квадрата — діагоналі, вписане коло — описаному і навіть окреме зерно маку — цілій земній кулі і взагалі всесвіту. Якщо хтось скаже, що це смішно, то він сам смішний. А, що все це саме так, легко довести. По-перше: всі згадані тіла однаково складаються з нескінченних частинок, бо якщо одне з них не дорівнювало б другому, то менше не складалося б з безконечного. По-друге: також поділ цілої земної кулі і зерна маку не можна було б здійснити до кінця. І якщо б два ангели взялися за цю роботу, а саме один ділив би Землю, другий — макове зерно, то тоді обидва працювали б однаково і ніхто з них не завершив би свою роботу швидше, ні той, хто ділив Землю, ні той, хто ділив мак.

4. Поступова неперервність не була б поступовою або ніколи не могла б обминути цілість, як якась одна година не була б обмежена цілою вічністю. Доводять, що в поступовій неперервності або не існує жодних частин, що пов'язані між собою і збігаються, або існують лише деякі. Якщо перше, то яким чином одна, йдучи за другою випливає в кінці разом з нею, якщо вони були б нескінченними? Якщо друге, то поступова неперервність не є поступовою, або у всякому разі була б частково поступовою, або частково не поступовою, що є саме собою очевидним.

5. Незрозуміло, чому бог не міг би ділити річ на частини, // з яких він її склав.

6. Бог може знищити усі зв'язки, якими з'єднуються частини неперервного. Отже, якщо б усунув, то, запитую, чи ті роз'єднані частинки були б ще подільними, чи ні? Якщо перше, отже не всі зв'язки були б усунуті і це означало б виступати проти припущення, яке вимагає усунення усіх зв'язків. Бо якщо ціле є подільним, то тоді його частини є з'єднаними. 119

Коли приймаємо друге твердження, то прийдемо до зенонових точок. Якщо хтось скаже, що вони справді подільні, але нескінченні, то тим самим ще більш підтвердить протилежну думку. І крім того, ще зустрінеться з труднощами, які спрямовані проти актуальної нескінченності, ще й поставить в залежність цю думку від доказів, спрямованих проти Зенона.

Тепер слід розглянути відповіді, на основі яких Арістотель та інші перипатетики намагаються спростувати ці аргументи, і тим очевидніше розкрити їх вагу.

7. Противники не приховують, що перший аргумент, який виводить актуальну нескінченність з вчення Арістотеля, є важким, оскільки він суперечить Арістотелю, тому що спрямований проти Філософа, у розділі 2, параграф 2 цієї книги, яку ми цитували, він говорить, що в природі немає нескінченного. Проте вони намагаються будь-яким способом подолати цю трудність. Деякі твердять: з цього випливає, що нескінченне існує, як кажуть, потенціально, а не актуально. Нескінченні частини, на які може поділятись неперервність, в потенції є нескінченними, бо можуть поділятися. В дійсності вони не є поділеними. Наскільки нерозумною була ця відповідь, я уже згадував на початку диспуту, і про це не варто більше нагадувати.

Інші, відповідаючи, твердять, що нескінченним є те, частини якого пропорціональні, і не будь-які, а рівні. Неперервне ж, якщо б його ділити, завжди ділилося б на щораз менші і менші частини. З другого боку, по-перше, ця відмінність, хоча багатьом уявляється такою, що відповідає речі, є, проте

зовсім пустою, і не можу зрозуміти, чому всім іншим видається інакшою. Адже, хіба не може існувати нескінченна множина, якщо можуть існувати різні нескінченні числа, які пов'язані одне з одним арифметичною або геометричною пропорціональністю? Звідси нескінченним називається те, що позбавлене кінця, не може ніяким чином вичерпатися, в якому ніколи немає чогось останнього. По-друге, якщо б бог, ділячи поліно хоча б довжиною в пальм викидав половинки за межі світу (як стверджує Арріага в § 34), то ніколи не
119 зв. дійшов би до кінця // так, щоб нічого не залишилося з того, що можна викинути, і це визнають прихильники Арістотеля, і це є тим, що найбільш відповідає нескінченному.

Овієдо[18] дає протилежну відповідь (розділ 16, § 3), зауважуючи, що дана гіпотеза припускає існування нескінченних половин, більших і менших, і таких, які можна викинути за межі неба, і які, однак, не мають точної і визначеної величини. І що ж з того? Я не оспорюю, що вони мають точну і обмежену величину, але стверджую, що вони є нескінченними. Овієдо заперечує, що взагалі існує суперечка, і визнає те, що доводять. По-третє: якщо би бог розділив все одночасно, і якщо ти це заперечуєш, то бог, виходить, не є митцем, бо те, що бог може поділити поступово, може поділити і одночасно. І так само, де бог не перебував би, може, коли він розділив неперервне, порозкидати частини, тобто розкинути в нескінченний простір. Проте я запитаю, чи буде достатньо поліна розміром в пальм, щоб з нього порозкидати тріски на весь простір, який займає божа безмежність чи ні? Якщо перше, отже, вже є нескінченним те, що є неперервним. Якщо друге, то можна дійти до неподільності. Четверте: крім того, за цим припущенням деякі частини також були б нескінченним, бо всі поділені не могли б далі ділитися і були б рівними між собою, бо з нерівних частинок подільним є те, що більше, тому що воно має частину, за допомогою якої менше роблять рівним і крім цього, воно має іншу [частину], яка перевершує попередню. По-п'яте, якщо була б якась незмірна величина, в якій, йдучи від її найменших частин до щораз більших і більших, не можна б дійти до останньої, то вона була б обов'язково нескінченною. Коли вона не суперечить пропорціональності частин, то тим більше є нескінченною, бо ці частини не рівні, а втрачаючи більші і менші частини, не може бути вичерпаною. Отже, однаково, якщо щось не вичерпується, втрачаючи більші і менші частини, то слід сказати, що воно є нескінченним. Щодо другого, то деякі стверджують, що нескінченне при поділі неперервного існує не в самому неперервному, тому що, звичайно, такий поділ ніколи не може вичерпатись.

З другого боку — по-перше, те, поділ чого не має кінця, є нескінченним. Бо чому його поділ не має кінця? Тому що має нескінченні частини, на які ділиться. По-друге: а якщо в поділі є межі, отже, відповідь зайва. Антецедент доводиться легко. По-перше, коли кількість частин є скінченною, то також і поділ їх є скінченним. Якщо тут противники використовують можливі варіанти, то я зовсім не дивуюся.

По-друге, очевидно, коли є початок такого поділу, то є його кінець, // бо далі він не може відбуватись. При поділі, наприклад, лінії довжиною в пальм, поділ не може сягати туди, де лінія вже відсутня. По-третє, заявляю зовсім відкрито, що не лише завдяки божій чи ангельській силі можуть відбуватися такі поділи, але що вони щоденно відбуваються у природі і встановлюють межі подільного. Коли лінію, довжиною в пальм, пролітає муха, то вона не має жодної частини, якої б муха не торкнулася у своєму русі. Але не знаю, яким способом муха її переходить, бо в такому разі не було б у самому русі неперервності. Отже, муха ділить лінію на найменші частини, і все ж такий поділ завершує швидко. Однак, я не кажу, що вона ділить, чи перетинає лінію у прямому значенні, а еквівалентно, або віртуально, і таким чином ми, хоч не перетинаємо лінію в три пальми, то однак наче перетинаємо, коли проходячи, зазначуємо окремі пальми. І вони не будуть більш розсічені, ніж пальми, позначені пальцем. 120

Інші не вважають за безглуздя те, що нескінченність обмежується, коли її ділять або переходять, бо твердять, що нескінченне можна переходити не обов'язково за скінченний час, а коли її можна перейти за нескінченний час, то і сам він не буде скінченним. І справді, той час, за який муха пролітає лінію довжиною в пальм і сам є нескінченним, бо його можна ділити на щораз менші частини і так до нескінченності. З другого боку, по-перше, ці автори, щоб виправдати одну частину безглуздя, беруть на захист другу, яка є нерозумною балаканиною, бо однаковими є труднощі питання, що стосується обох неперервностей. По-друге, очевиднішим є те, що година, дні, роки, століття мають початок і кінець, і це з трудом відстоює четвертий аргумент, тому що в поступовій неперервності жодні, навіть найменші частини не можуть бути одночасно з'єднаними. І якщо б вони були так з'єднані, то не було б двох, а одна частина часу — речі, що постійно змінюються, або скоріше була б сама частина — зміни речей. Звідси, як бачу, більшість противників замовчує четвертий доказ, бо не думаю, що не знає. А цей [аргумент] все сильніше і сильніше може відстоюватись, якщо його викласти так. В своїй течії час поділяється, бо час є поступовим, і коли існує один проміжок часу, то немає другого, таким чином

він [час] не тільки позначається, але і ділиться реально. Отже, виникає питання, як це відбувається і чи існують в часі найменші частини, і чи вони є нескінченними, і чи всі вони проходять?

9. Щодо третього: оскільки більшість відповідає, що частина не дорівнює цілому, тому що поділяється на менші за ціле частини, то цим нічого не доводиться, бо ця відповідь мала б значення, // коли б до цього питання не додавалася б проблема нескінченності. А тому, що стверджується, що і ціле,
120 зв. і одночасно яка-небудь частина може ділитись до нескінченності, то частина матиме стільки частин, скільки й ціле, і це є рівністю.

10. Щодо п'ятого і шостого, маємо відповідь коімбрійців, яка заперечує, що завдяки божій силі можна усунути всі зв'язки неперервного. Але, по-перше, заперечують це тільки через свої вигоди і погляди, не наводячи жодного доказу, чому вони позбавляють бога його всемогутності. По-друге, не пояснюють чому не тільки бог, але навіть людина може усунути той чи інший зв'язок, бо коли хтось ділить на двоє поліно, то чи не усуває він якусь неподільну єдність? І хіба таким чином інші частини [поліна] не можуть бути поділеними? Для всіх подібних речей існує цей же самий же доказ. Однак вийшло б безглуздя, коли б бог усунув всі зв'язки. І це єдине, чого не говорять коімбрійці, бо інакше трактують висунутий аргумент.

Овіедо пише про сутність буття неподільних частин як про єдність та видумує сутність речей. По-друге, про сутність єдності [говорить], що вона як і інші модальні речі, які мають властивість з'єднувати, перестане існувати і гине не тому, що не може з'єднувати, а тому що перестане з'єднувати. Про сутність буття інших частин, як вони поєднуються, щоб не загинути, не вчить жодна філософія. По-третє, не можна вказати і видумати жодним чином, чи в неперервності існують такі частини, сутність яких полягає в їх єдності і в тому, що ця єдність не втрачається, бо кажуть, що поділ може бути щораз меншим і меншим до нескінченності. Але всіма цими відповідями противники не стільки вирішують наявні у них труднощі, скільки підтверджують те, що вони не можуть їх вирішити і, крім того зі страху перед однією небезпекою потрапляють в ще більш небезпечні тенета. Тут я запитую, хіба це не благородство — вмерти, щоб ти не вмер. Із сказаного досі цілком очевидно, що обидві сторони, хоча й протилежні, в однаковій мірі мають певні аргументи. А те, що ми згадали вже про нескінченне,— також свідчить, що аргументи однієї сторони, спрямовані проти другої, є істинними, а тієї, навпаки — простацькі, недоречні та без-

доказові. А коли з обох сторін виступають однакові та незаперечні труднощі і жодна не може подолати сили протилежної, // то ми заявляємо, що жодна з них нам незрозуміла і що не можна її пояснити людським розумом. Проте ми не можемо визнати для обох однакову правдоподібність. Бо вірогідною є лише та думка, яка хоч і спирається на правдоподібні діалектичні доведення, однак не має таких контраргументів, які б їй протистояли. А з цих тверджень в дійсності жодне, як було видно дотепер, не має хоч би для виду міцних підстав, хоч обидва ці твердження висувають дуже сильні і такі, що перевищують людський розум, суперечливі аргументи. Проте, досить зневірятися щодо обох, немов би вони вже невагомі і позбавлені сили, або обох їх вважати ймовірними, чи один аргумент протиставити іншому. І це — все те, що твердили інші, а також ті автори, що займалися цією справою, хоч нерадо з цим погоджувалися. Бо ніщо у них самих не викликає так часто стільки труднощів, як розв'язання цього питання, що є майже найважчим у всій філософії. І настільки воно є для них важким, як для атлантів найменше зернятко маку, котре вони не можуть зрушити з місця. Однак, дивує, що ті, хто це твердить, коли приймають і захищають одну з наведених думок, вважають, що вони дали противникам такі відповіді, що аргументи [останніх] не мають тепер жодної вартості і їх легко розбити. Дивним є і те, коли, розглядаючи збоку цю трудність і заплутаність, дехто думає, що вона дуже велика та перевищує їх сили. А коли ж це торкнеться їх безпосередньо, то вже не пам'ятають, що недавно стогнали і нарікали на труднощі, і тепер, забувши про попереднє нарікання, твердять, що це питання є дрібницею. Виходить, що це загальна властивість людського розуму так говорити про будь-яку річ, якою б вона не була насправді сама в собі. І тому що обидва твердження, як про нескінченне, так і про структуру перервного суперечливі, то істина для нас закрита. І тут випливає не інший висновок, як такий, що в обох питаннях йдеться про нескінченність речей, до якої обмежений і смертний розум не має ніякого відношення. І тут вже нам всім треба відверто зізнатися в тому, що доречно запозичує та хвалить Сеннерт з Пікколоміні. Дивно, каже, є те, що коли ми говоримо про нескінченне, то говоримо про ту справу, якої самі не знаємо.

Книжка третя

121/30 # ПРО ЧАС, ПРОСТІР ТА ПОРОЖНЕЧУ

Кожне фізичне тіло з необхідністю повинно існувати в певному часі та просторі. Бо те, що не існує ніколи та ніде, не існує в природі речей. Існування ж в часі та просторі є найзагальнішими акциденціями, тому вони входять в загальне вчення про фізичне тіло. Бо, дійсно, пізнання як простору, так і часу досліджується філософами не за ради них самих, а для повнішого розуміння руху. Адже єдність руху вимагає єдності часу, як ми вже вище згадали. І що стосується руху, то сюди зараховується рух у просторі та інші його особливості, пов'язані з простором. Тому всі інші питання руху необхідно пізнати у зв'язку з часом та простором. Отже, коротко, в цій книжці ми викладемо їх природу, види та їх відношення. А тому що протилежні [поняття] відносяться до цього ж вчення, тут треба буде сказати й про вічність, що належить до часу, і про порожнечу, що є протилежністю просторові.

РОЗДІЛИ ТРЕТЬОЇ КНИЖКИ

I. Короткий виклад вчення Арістотеля про простір і час.

II. Про тривалість та умісцевлення. Чи вони за своєю суттю відмінні від речей, що перебувають в часі і просторі, і від самого часу і простору. І дещо про вічність.

III. Чи в одному місці можуть існувати одночасно два тіла?

IV. Чи одне й те саме тіло може існувати одночасно в двох місцях?

122 V. Чи є і чи може в природі існувати порожнеча? //

VI. Якою силою та з якою метою природа не допускає порожнечі?

Розділ перший

КОРОТКИЙ ВИКЛАД ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО ПРОСТІР І ЧАС

Арістотель веде велику полеміку з іншими філософами щодо визначення поняття часу і простору. І тут ми розглянемо дещо з його вчення спочатку про час, а потім про простір.

1. Він визначає час як кількість руху щодо попереднього і наступного. Це визначення виглядає важким, бо його не легко зрозуміти, у всякому разі мало й рідко люди задумуються над ним та роздумують, що таке час. І хоча, звичайно, всі нібито відчувають час, коли рахують години, дні, роки, коли говорять, що багато або мало часу минуло, чи залишається, проте, якщо б когось тоді запитати, що таке час, то нелегко дасть відповідь. І на це вже давно звертав увагу Августин. Отже, для розуміння визначення часу необхідно дещо пригадати.

Передусім, треба знати, що рух з часом має дуже тісний зв'язок так, що ніщо не рухається інакше як у часі і ніщо не вимірюється часом, якщо не рухається. Справді, вони є в такій тісній залежності, що не можемо собі уявити одного без другого: часу без руху і руху без часу. І тоді відчуваємо час, коли зауважуємо, що відбувається рух. Коли ж не відчуваємо жодного руху, то не знаємо, що минає час. Бо хоча відпочиваючи і сидячи в темноті, ми не сприймаємо жодним органом відчуття руху, проте як тільки в свідомості сприймаємо якийсь рух, то тут же негайно зауважуємо і час. І навпаки: кожен раз, коли думаємо про час, нам здається, що також відчуваємо якийсь рух. Бо навіть коли жодні речі не рухаються, однак, думаючи про час, не можемо не думати про рух, і навпаки, думаючи про рух, ми не могли б не думати про час. Саме це підтверджує досвід тих, хто спить. // Бо *122/38.* розбуджені, вони пов'язують час, в якому їх розбуджено, з тим, коли вони заснули, і вважають, що не минуло жодного часу, тому що не помічають, що був якийсь рух. І це підтверджує розповідь, яку деякі подають згідно з свідченням Сеннерта («Фізика», кн. І, розд. 8) про якихось людей, які, впившись на святі в Афінах, спали цілих три дні. І коли один з них, прокинувшись наступної ночі, побачив, що на небі сяють зорі, то подумав, що ще не минула перша ніч, а тому знову ліг спати. Коли ж в кінці третього дня був розбуджений, то разом з іншими пішов на свято, думаючи,

що це є наступний після ночі день [від того часу], коли він заснув п'яним. І ще яскравішим є випадок з хлопцями, які спали в Ефесі кілька століть завдяки тому, що бог підтримував їх життя і сон. І коли вони прокинулися, то були здивовані, що в місті все змінилося, бо думали, що спали тільки одну ніч. Про них говорять церковні історики. Щоденний досвід підтверджує те саме. Отже, час є чимось, що належить самому рухові і, очевидно, його не можна відділити від руху. А тому, що ми сказали перед тим, що рух є неперервним, внаслідок цього і час буде також неперервним. Звідси і більша величина руху вимірюється більшою величиною часу, а менша — меншою.

А тому що рух відбувається від однієї межі до іншої через проміжний простір і є поступовим, то він матиме попередні і наступні частини, і також в часі є щось попереднє і наступне. Попереднім є те, в якому відбувається попередня частина руху, наступним — в якому наступна.

З цього легко зрозумієш визначення часу, подане Арістотелем, суть якого полягає в тому, що час є величиною руху, оскільки час є нічим іншим, як мірою руху. І не в тому розумінні, що це будь-яка міра, бо й навіть, якщо щось рухається по колу, то час не є мірою цього кола. Міра визначається у зв'язку з попереднім і наступним, тобто з рухом частин, коли вимірюється неперервна послідовність, або визначається самою послідовністю частин руху, бо деякі з них є попередніми, а інші наступними.

Ти запитаєш, чи відрізняється час реально від руху, який вимірює, чи ні?

Не звертаючи уваги на суперечки, які стосуються цього
123 питання і ведуться багатьма, відповідаю, // що час відрізняється в такий спосіб, як число будь-яких речей відрізняється від самих речей, але думаю, що необхідно вважати, що відокремлена кількість не відрізняється від речей, в яких вона знаходиться. Час не є також кількістю у власному значенні, бо він може бути також в речах, позбавлених матерії. Так і духи ангелів, і навіть самі божі особи можуть бути порахованими. Адже кажуть, що їх є три, чотири, п'ять і більше через більше або менше їх скупчення. Звідки і час називається великим не тому, що він є якоюсь протяжною величиною, а тому, що багато частинок руху проминули послідовно одна за другою, і подібно — малим тому, що менше частинок руху пройшло, хоча ми не знаємо природи і величини тих частин, як про це ми згадували в попередній книзі. І також тут, щоб правильніше зрозуміти визначення, необхідно з'ясувати, рух якої речі ми розуміємо. Отже, треба пізнати, а головне, зрозуміти небесний рух, який з усіх най-

більше відомий, правильний, постійний і вічний, в першу чергу найбільший рух [світил], Сонця і Місяця, рухом яких визначаються дні, ночі, місяці і роки. А що стосується руху інших зірок, то взагалі йому не приділяється зовсім або майже жодної уваги, бо їх рухи рідко кому з людей є доступними. Але через це не можна твердити й про інші рухи, що вони не відбуваються в часі, оскільки в усякому окремому русі є скоріше і пізніше, і згідно з цим він вимірюється.

Правда, проти даного визначення часу можна висунути аргумент, що час властивий навіть стану спокою, отже час є мірилом не тільки руху. Адже про Землю говоримо, що її бог створив більш як сім тисяч років тому і відтоді Земля не рухається. Зрештою, дуже часто є звичка говорити: це так довго тут лежало і т. д. На це відповідаю: час властивий станові спокою не сам собою, а акцидентально. Бо коли б стан спокою не мав «раніше», «пізніше», то не мав би згідно з чим рухатися і його не можна було б вимірювати. Стан спокою вимірюється часом, оскільки він є позбавленням руху, тому що однаковою є міра властивості та її позбавлення, і здається, що річ стільки часу перебувала в стані спокою, скільки не рухалася. І це саме «скільки» було б рухом, якщо б та річ неперервно рухалася, або тому, що спокій одного тіла завжди пов'язаний з рухом другого тіла, завдяки якому вимірюється стан спокою. Міра неперервної кількості може бути притаманною і тому, що не є тілом і не має кількості, і навіть є нічим; подібно як бог створив простори, які філософи називають уявними. // Наприклад, коли два камені 123/38.
віддалені між собою на пальмар або лікоть, чи іншу віддаль, то ця віддаль не є нічим. Отже, можна було б виміряти уявне тіло, тобто, яке воно було б, коли було б протяжним, або реальне і дійсне, коли б прямо розглядати цю віддаль. Таке говорять і про час.

4. Подібно до того, як ми розглядали єдність та різноманітність руху, коли йшлося про рух, так само можна досліджувати і те, що є попереднім і наступним моментом часу. А філософи в першу чергу повинні собі усвідомити, що час, так само як і всяка інша річ, трактується в двох аспектах: з боку матерії, або субстрату, і форми. Матерією часу є сам рух, а формою — його величина. Коли йдеться про матерію, то різноманітність часу визначатиметься різноманітністю рухів, якщо ж беремо до уваги величину, то єдність або різноманітність часу необхідно визначати згідно з більшими або меншими проміжками часу, бо й кожне число є багатоманітністю. Оскільки наші знання про них недостатні, і ми взагалі нічого не знаємо, як це видно з попередньої книжки, тому єдність часу визначаємо не на основі руху окремих речей,

а на основі найбільш доступного та найбільш відомого небесного руху. Звідси, чи щось рухається швидко чи повільно ми кажемо, що рухається в одному часі, якщо мірою служить день або ніч.

5. Поділ часу подвійний: природний і умовний. Природний ділиться на теперішній, минулий та майбутній, бо сама природа і суть часу полягає в тому, щоб міряти попереднє і наступне в русі. І так рахуючи, завжди будемо мати щось, про що можна сказати, що воно існує тепер, або вже минуло, або ще не відбулося. До штучного і умовного поділу часу відносяться години, дні, тижні, місяці та інше, бо ці виміри не притаманні природним рухам. Така міра і поділ була встановлена людським розумом.

6. Закінчимо весь наш виклад про час одним мені дуже приємним питанням: чому людям, яким все набридло, втомленим від бездіяльності, сонним, хворим, тим, яких катують, або тим, що тужать чи чекають і іншим подібним, час, навіть короткий, здається довгим, і навпаки веселим, тим, хто радіє, хто знаходить в чомусь певну приємність, навіть довгий час здається коротким? Відповідаю: всі бажані речі, яких нам не вистачає, коли ми їх знаходимо та заволодіваємо, приносять душі певний спокій, бо душа, коли чогось бажає, здається, неначе рухається, прямує і немов би знаходиться в дорозі, а коли осягнула те, чого бажала, тоді певним чином відпочиває. Звідси також про людей, які відчувають насолоду, // говоримо, що вони приспані пристрастями. І з другого
124 боку, всі речі, що спричиняють прикрість і біль, турбують і мучать душу і навіть до неї направляють свій рух. Тому нещаслива людина хотіла б, щоб якнайшвидше проминув час. Так, коли щось терпимо, відчуваємо подвійний рух, один внутрішній в середині душі, яка бореться, а другий зовнішній, і цей час здається довгим. А в радості й щасті душа справді настільки поглинута приємними для себе справами, що не звертає уваги на хід часу і вся живе цією наявною радістю, забуваючи при цьому і сама про себе. Конкретно говорячи, нероби вважають, що час довгий, оскільки не мають на що звертати уваги, і не спостерігають зовсім часу. Так бездіяльні подібно до тих, хто спить, ошукуються відчуттями. Ті, хто нудьгує, ніби очікують одночасно на якесь полегшення від тягару. Хворі і ті, яких мучать кати, знеможені нестерпним болем, хотіли б, щоб якнайскоріше проминув жорстокий час і тому рахують найменші хвилини часу. Ті, хто чекають чогось з сильним бажанням, хотіли б якнайскоріше досягти бажану річ, і тому, зітхаючи, вони стурбовано рахують години та виражають незадоволення, що час так повільно проходить. І навпаки, ті, які чогось бояться, хоч і самі звертають увагу

на час, якщо наближається певне лихо, в цей момент бажають, щоб воно якомога довше не наступало, вважаючи при цьому через свій страх всякий час дуже коротким. Це особливо характерно для тих, хто відчуває якусь радість, і тих, хто насолоджується наявним добром. Вони не помічають бігу часу через те, що полонені чудовим настроєм і немов би приспані, хотіли б також якнайдовше користуватися тим блаженством, і тому, яким би довгим не був цей час, в їх уяві він виглядає коротким. Звідси можемо зробити висновок, що благом є та на небесах вічність, яка, хоча ніколи і не матиме кінця, однак ніколи не здаватиметься довгою. Оце і весь виклад вчення про час.

7. Місце ж Філософ визначає так: це межа неперервного тіла, перша та непорушна. Щоб зрозуміти це визначення слід пам'ятати, що місце можна розуміти в подвійному значенні: звичайному і фізичному. У звичайному, як і в загальному розумінні місце є певним простором, в якому знаходиться щось у великій кількості, наприклад, коли ми говоримо, що гроші є в скарбниці, книжки в бібліотеці, люди в храмі, в місті, в провінції; фізично — коли беремо місце як простір, що властивий одній тільки речі, наприклад, вино міститься в чарці. У фізиці простір визначається і сприймається другим, а не першим способом. За цим визначенням кожне тіло обов'язково оточене другим тілом і це видно, коли його розглядаємо. Арістотель говорить, що простір є ніщо інше, // як 124/38.
поверхня оточуючого тіла, та, яка безпосередньо оточує тіло, що міститься в її середині, і немов би зберігає його в своїх надрах. Так, коли людина занурюється у воду, її простором є поверхня води, що оточує і омиває занурене тіло. І кажуть, що це перша і непорушна поверхня. Її називають першою, бо вона найближче прилягає до вміщенного в ній тіла; непорушною, бо, коли вміщене вийде за межі оточуючого, воно залишить там той самий простір. І поки вміщене не зрушать з місця, воно не вийде за межі оточуючого. Правда, як ми побачимо далі, ця непорушність у вченні Арістотеля справляє найбільшу трудність.

Проти даного визначення дехто висуває такі аргументи: по-перше, найвище небо, що все охоплює і нічим само не охоплюється, є в просторі, але не має поверхні тіла, яка його оточує та до нього прилягає. По-друге: ангел знаходиться в просторі і також не оточений жодною поверхнею. По-третє, там, де є численні поверхні, там є багато місць. З цього слідуватиме, що весло, одна частина якого занурена у воду, не перебуває в одному місці. По-четверте: з цього випливало б, що вежа у повітрі, яка рухається від вітру, і скеля, яку омиває ріка, не перебуває в одному місці, а постійно змінює

місце і тому рухається, бо міняє поверхню тіла, що її оточує. Їм можна заперечити так. *Щодо першого закиду*, хоча різні [автори] відповідають по-різному, скажемо, що найвища сфера небес справді знаходиться у просторі, але не у фізичному, і тому ні в якому іншому, а лише в так званому уявному. Тут же йдеться про фізичний простір. *Щодо другого*, треба сказати: оскільки ангел є духом, він не має жодного відношення до матеріального простору і через це в тому місці, де він перебуває, він є не один, а з іншою тілесною річчю. Це і є те, що фізики називають бути визначеним у просторі. І дійсно бути у просторі тілесним способом означає бути просторово чимось обмеженим, а саме бути описаним і точно визначеним якимось простором. *Щодо третього:* з'єднана поверхня двох різних тіл, хоч є подвійною з огляду на різні субстанційні форми, проте вважається однією щодо кількості і однією не через неперервність, а через суміжність. *Щодо четвертого:* я не приховую, що він є важким і дуже хвилює розуми перипатетиків.

Відповіді, які багатьом здаються найприйнятливішими, зібрані Євстахієм Фульгенцім (Ясним)[1] («Фізика», частина I, трактат III, розд. 2, питання 1). *Перша* відповідь: суть її полягає в тому самому просторі, хоча міняє поверхню оточуючого тіла, тому що залишається в тій самій площині. *Друга:* оскільки завжди вважається, що оточена тією самою уявною поверхнею. *Третя:* бо вважають, що нова поверхня
125 повітря, яка слідує // одна за другою, однакова завдяки
еквівалентності. *Четверта:* в ній стверджують, що не річ змінює простір, а простір річ. Але ці відповіді досить непереконливі, бо перша допускає інший простір, крім поверхні, про яку говорив Арістотель, і тому, коли цією відповіддю захищають твердження Арістотеля, то мимоволі їх спотворюють. А друга відповідь пояснює не фізичний простір. Третя ж [відповідь] підриває самі основи руху. Бо якщо якась річ приводить в рух повітря, то вона все ж матиме ту саму поверхню протягом всього руху, зокрема і тоді, коли повітря рухається навколо речі; бо в обох випадках ми маємо однакову еквівалентність. Отже, не говорять, що ця річ рухається, бо це було б безглуздям. І нарешті, коли б якась річ рухалася з однаковою швидкістю у повітрі разом з повітрям тієї самої частини, тоді вона мала б не тільки однакову, але просто ту саму поверхню тіла, що її оточує. Отже, тоді тим більше можна сказати, що вона є в стані спокою і не рухається, а це є ще більшим безглуздям. Також і четверта відповідь не має ніякого значення, бо хоч і не річ залишає простір, а простір — річ, то чому, однак, твердять, що річ знаходиться в одному і тому ж місці. Отже, ця трудність при-

мусили багатьох найвченіших мужів (як свідчить Даніель Северт) відмовитись від тверджень Арістотеля і вчити, що простором є той проміжок, що його займає тіло. Це твердження і мені здається переконливішим, бо завдяки йому можна краще довести непорушність простору. І коли скажеш, що тут береться до уваги й уявний простір, то відповідаю, що не просто уявний, а такий, який має відношення до поверхні оточуючого тіла, котра, проте, не є окремою і подільною за формою. Отже, припускаю, що матеріальною основою простору є поверхня оточуючого тіла, а формальною — сам проміжок або місце, що займає вміщене тіло. Як при зміні матерії і при відсутності зміни форми не твердять, що річ змінюється, так і при відсутності зміни поверхні, коли тільки існує той самий уявний простір, що його займає тіло (бо нічого іншого немає реального в тому просторі, крім вміщеного тіла), не кажуть, що простір змінився, а що він залишився тим самим, яким був перед тим. Так само говорять, що доросла людина є тією ж людиною, якою була немовлям, хоча помітно змінилась її матерія.

Поділ простору різноманітний, проте в цілому він не має великого значення. Бо, по-перше, одним є простір, спільний багатьом речам, який ми називаємо звичайним, а інший — властивий одній речі. По-друге: одним є внутрішній [простір] або само місце (хоч через внутрішній визначається місцеперебування, про що далі будемо говорити); іншим є зовнішній [простір], або поверхня оточуючого тіла. Коли ці два [види] з'єднаємо в один простір, то тоді називаємо їх не видом, а складовими // частинами простору. По-третє: одним є про- 125/38.
стір природний, в якому річ природно знаходиться в спокої, як важке внизу, легке вгорі і т. д., а інший — той, що зв'язаний з силою, в якому річ затримується нею, як, наприклад, камінь у повітрі. По-четверте, одним є верхній простір, що знаходиться поза центром Землі, а іншим — нижній, що знаходиться ближче до центра, а ще іншим є середній між ними.

Головними властивостями простору є такі: по-перше, поміщати в собі те, що вміщується. По-друге, для речі, яку він містить в собі, бути нічим; по-третє, не мати ні більшого, ні меншого від того, що вміщує; по-четверте, не може існувати без будь-якого тіла взагалі, хоча йому байдуже, яке це тіло. З цієї властивості виникає питання, чи існує і чи взагалі може природно існувати якийсь порожній простір? Мова про це йтиме далі. По-п'яте, будь-яке тіло може перебувати на тому місці, яке йому призначене природою. По-шосте, простір надає визначеності локальному руху. І по-сьоме, він сам є непорушним. По-восьме, не зникає і не знищується, коли вміщена в ньому річ зникає або знищується. На основі цих власти-

востей ще більш послаблюються твердження Арістотеля і стає переконливішим [нове] розуміння простору, що очевидно кожному, хто цим займається, хоча ці властивості взяті у самого Арістотеля. Існують також деякі менш важливі властивості простору, які належать до простору, не будучи ним, але вони належать йому і пов'язані з ним на інших основах, а саме: зберігання та сприяння вміщеному, живлення, ріст, зміна, зменшення, знищення, шкода, допомога та інше подібне. І це все не обумовлює простір як простір, тому що простір — це кількість і вона в більшій мірі уявна, а кількості не приписується жодна сила діяння. Простір же робить це по відношенню до речей, вміщених у ньому, а ще більше це спричинює не простір, а вміщені в ньому речі, як, наприклад, кажуть, що плодоносне поле живить рослини, а піщане або неплодоносне нищить. Так само і про час взагалі, [люди], а особливо, поети говорять, що час змінює речі, нищить, зношує, відкриває правду та інше. І все стається не само собою, а акцидентально і по відношенню до чогось іншого, а приписується часу. Це і є майже все те про час і простір, [що] говорить природознавство. Але ще залишаються деякі проблеми, які заслуговують на окремий розгляд.

Розділ другий

ПРО ТРИВАЛІСТЬ ТА УМІСЦЕВЛЕННЯ. ЧИ ВОНИ ВІДРІЗНЯЮТЬСЯ ВІД РЕЧІ, ЩО ІСНУЄ В ЧАСІ І ПРОСТОРІ? ЧИ ВІДРІЗНЯЮТЬСЯ ВОНИ ВІД САМОГО ЧАСУ І ПРОСТОРУ? І ДЕЩО ПРО ВІДМІННІСТЬ.

126

Визначаючи поняття існування в певному часі, одні філософи тлумачать його як тривалість, інші ж називають його внутрішнім часом. Виникає питання, чи тривалість і місцеперебування є чимось похідним, відмінним від речі, що існує в часі і просторі, і чи вони відмінні від самого часу і простору? Чи вони тотожні з одним з них, а саме з річчю, чи з часом, чи з простором? Дехто заперечує, що вони існують окремо, а дехто стверджує. Ми радше приєдналися б до тих, хто заперечує, бо жодним органом чуття не сприймаємо таких єдностей, якщо б ми не були змушені саме через цей один доказ, що здається незаперечним, йти за тими, які стверджують. Коли людина, наприклад, залишає місце, де знаходилась раніше, то залишається незмінною, якою була і в попередньому місці; і місце те залишається незмінним, таким,

як було раніше, коли там перебувала людина, то що ж змінилося, коли там людина не перебуває. Зміна ж не може існувати, щоби щось не змінювалось. Коли б людина власною присутністю або завдяки місцю знаходилась у якомусь місці і сюди б нічого вона не додала і не відняла, то, коли залишила його, виходило б, що після цього або вона, або саме місце пропало б. А якщо б вона була тотожна з місцем, то коли б вона там не перебувала, не було б і того місця. Але і одне, і друге є безглуздям. Те саме скажеш, коли людина перебуватиме в іншому місці, і таким самим є твердження про час. Доки це питання не буде вирішеним, ми змушені припустити якісь сутності, які називають модальними, або різноманітні способи, завдяки яким речі існують в часі і знаходяться в просторі.

І противники не повинні нічого іншого наводити для послаблення цього твердження, хіба що тільки розв'язання даного аргументу. Їх відповіді треба обговорити особливо. По-перше. Одні твердять, що моє перебування тут означає не що інше, як існування на цьому ж місці, тому про місце перебування кажуть, що це означає бути на своєму місці. По друге. Інші кажуть, що моє місцеперебування означає не що інше, як [те], що воно не може бути знищеним і що на це місце не можна поставити інше тіло; отже, виходить, що місцеперебуванням називають відсутність іншого тіла. По-третє. Інші вважають, що це моє місцеперебування є моїм з'єднанням з місцем, тобто, що я і це місце існують одночасно. По-четверте. Отже, всі інші твердять, що моє існування тут і моє перебування в іншому місці встановлене волею бога, який вирішив, що раз я перебуваю тут, то пізніше можу перебувати і в іншому місці. Всі ці відповіді можна
заперечити, прямо // запитавши, завдяки чому вони відрізня- 126
ють те, що я віддалений і не віддалений від цього місця? 38.
І чи жодне інше тіло не встановлюється між мною і цим місцем, чи щось встановлюється? І чи я існую разом з тим місцем, чи ні (якщо під тим «разом» розуміють локальну єдність)? Якщо вони розуміють час, згідно з відомим значенням цього слова, то думають нерозумно. Бо всі місця, скільки б їх не існувало в природі, існують тепер разом зі мною в одному часі, хоч я і не перебуваю в усіх місцях. І нарешті, що стосується рішення бога,— я запитую, в чому його суть, завдяки якій встановлюється, що я існую тут, і що я можу бути десь в іншому місці, чи відрізняється від смислу того рішення це все? І тут знову залишається та сама трудність. Деякі вважають, що я існую тут завдяки божому рішенню, тому що після такого рішення я не можу не перебувати тут. Таке вчення смішне і не заслуговує на увагу філософів, бо

здається, вони не знають, що це означає, що я, наприклад, є білим через те або через друге; що я є теплим, холодним і інше. Очевидно, коли так твердять філософи, вони виражають саму акцидентальну форму знахідним відмінком з прийменником «через», як наприклад: біле через білизну, тепле через теплоту та інше. І чи не можна подібно сказати: він є білим внаслідок рішення бога, тобто, що конкретним суб'єктом цього є якась біла людина, а формою — само рішення? Якщо ж відстоюють, що щось може називатися таким внаслідок того чи іншого, що також немає підстав для форми, а для діючої, або фінальної причини, то нехай собі говорять на здоров'я, що їм подобається. Однак кажу, коли допускається рішення бога, яке визначає, що я перебуваю тут, то з нього випливає, що я не можу тут не бути, бо те, що я тут перебуваю, не є формальним. Бо це рішення існувало вже тоді, коли не було світу, і проте, є тут не так давно. Як я можу оминути мовчанкою те, що такі рішення не узгоджуються з довільними речами, що вільно переходять сюди або туди? Але тут не місце про це дискутувати.

4. Розглянувши вчення про час і простір, необхідно дещо сказати про вічність та безмірність бога, тому що це близьке до часу і простору. Численні [філософи] надають перевагу визначенню вічності Боецієм, згідно з яким *вічність означає мати безмежне, всеосяжне і досконале життя.* Весь зміст вічності полягає в незмінності, бо вічне не має ні початку, ні кінця, і воно ніколи не змінюється, а завжди є тим самим, маючи повну свою сутність.

5. Більшість богословів звичайно ділить вічність в розумінні «перед» і вічність в розумінні «після», тобто ту, що не

127 має початку, і ту, що має початок, // але нема кінця. Мені, між іншим, не завжди подобається цей поділ. Бо один член вміщується в другому, а також вічність, якщо не має початку, то не має і кінця, бо коли б мала кінець, не була б вічністю і не могла б дійти до кінця, оскільки, не маючи початку, не могла б обмежувати періоду свого тривання, що очевидне тому, хто працює над цією проблемою. Звідси більшість філософів прийняли аксіому: те, що має кінець, мало і початок. Отже, вічність, яку визначають як «після», необхідно відрізняти від вічності, яка є «перед», не як частину від частини, а як частину від цілого. Про слова, однак, не сперечаюсь. Зрештою, більш недоречним є вираз Сеннерта і тих, які безмежне тривання, що відноситься до людей і ангелів, називають віком, а буття самого бога просто вічністю, і для божої принаймні вічності може служити визначення Боеція.

6. Звідси роблять висновок, що вічність має дві власти-

 вості: по-перше, вона не має жодної межі ні щодо початку,

ні щодо кінця; по-друге, вона є одночасно цілою, і якщо ми надаємо вічності дні і роки, то робимо це тільки заради нашого кращого розуміння.

Отже, існує божа безмірність, яка, подібно до вічності стосовно часу, має якусь аналогію з простором. Її можна назвати місцем перебування бога, що не має ні кінця, ні початку і існує всюди і все наповнює. Тому божа тривалість і місцеперебування не є акциденціями, відмінними від самого бога, бо сам бог має в собі своє буття та безмірність. Тільки через наше недосконале сприймання (оскільки інакше не можемо сприйняти бога як безперервну тривалість та безмірність); ми немов би розрізняємо в ньому певні властивості, інколи навіть і такі, що суперечать богу і видумуємо їх нашим мисленням. Звичайно, тут виникає питання, чи існує бог в уявних просторах? (Бо просторами такого роду називають ті місця, яких немає, але які ми уявляємо собі поза світом, бо нічого не можемо сприйняти інакше, як певну річ). Крім того, це питання стосується тільки самої назви, а саме: чи правильно говориться, чи ні, що бог існує в уявних просторах? Адже лише нерозумний та безбожний може сказати, що бога немає поза світом, або що до того, як він створив світ, його самого не було. Тому-то, коли йдеться про серйозні справи, я не хочу тратити часу на боротьбу з вітром. // 127/38.

Розділ третій

ЧИ МОЖУТЬ В ОДНОМУ МІСЦІ ОДНОЧАСНО ПЕРЕБУВАТИ ДВА ТІЛА?

Тут йдеться не про природну, а про божу потенцію. До цього питання нас привели деякі тайни нашої віри і чудеса, здійснені Христом. Очевидно, природним шляхом вони не могли виникнути, що підтверджують відчуття, і цього не допускає протяжність тіл. Отже, виникає питання, чи може внаслідок втручання бога статися, щоб два тіла одночасно займали той самий простір, а такий збір або з'єднання, або спільне розміщення тіл, філософи і теологи називають просто взаємопроникненням.

I. Отже, твердажу і змушений говорити, що завдяки божому втручанню два тіла можуть існувати, як взаємнопроникнуті і одночасно бути в тому самому місці. Наприклад: нашого спасителя, кажуть, діва народила при непорочному зачатті,

і він воскрес з гробу без порушення печатки (це підтверджується не на основі Св. письма, а церкви), і ввійшов до учнів при закритих дверях. І в євхаристії свої члени він з'єднує з людськими. Це є те, що змушує нас думати так, як ми твердили. Навіть і розумом можна те саме підтвердити, бо божій всемогутності ніщо не повинно суперечить, хіба що щось виявиться відверто суперечливе собі самому, що як наслідок тягне за собою інші суперечності чи безглуздя. Але такого, дійсно, нічого не можна виявити, якщо твердимо, що два тіла можуть проникати одне в друге завдяки богу, а це стане більш очевидним після розв'язання закидів.

2. Марк Антоній[2], людина взагалі дуже освічена, між іншим, крім тих помилок, які допускав, є цілком безбожним відносно найсвятішої і гідної пошани тайни євхаристії, бо заперечує реальну присутність Христа в образах і знаках,
128 про що написав величезний трактат. // В цій праці («Про церковну республіку», кн. V, розд. 6 на сторінці 172 і далі) автор намагається довести, що неможливо, щоб якесь тіло позбавлялось своїх акциденцій, і так само неможливо, щоб одне й те ж тіло перебувало в різних місцях, або можна було б покласти два тіла в одному місці, а крім того, сам відкидає взаємопроникнення, яке ми тут схвалили. Деякі його твердження протилежні нашому висновку, бо на те, в чому два тіла можуть взаємопроникатися, він відповідає двома аргументами, які обидва наведемо та відкинемо.

Протилежні закиди, або протилежні докази Марка такі: перше, що тіло не може бути позбавлене акцидентів, інакше, каже, не було б тілом, а ставало б цілком нематеріальним і було б духовним. Цьому твердженню можна легко приписати таке припущення: навпаки, два тіла не можуть взаємно проникатися, не гублячи деяких акцидентів: твердості, дотичності, кількості, що зрозуміло само собою. Отже, по-друге, внаслідок жодної могутності не може статися, щоб тіло було тілом, і не займало б місця,— це здається, є те саме що й попереднє. І доводиться таким самим аргументом. Даючи відповідь на перше, я заперечую, що, коли тіло позбавляється своїх акцидентів, воно не буде далі тілом, а стане тільки нематеріальним. Що стосується суті тіла, треба вимагати, щоб воно було наділене такими акцидентами. А якщо в дійсності наділене, то має це, говорячи метафізично, внаслідок акцидентів. Фізично ж — це природна властивість, інакше ніякі чуда не були б правдиві, бо хто зна, чи існує щось, що не знищувало б деякі акциденції. З свого боку дух не тільки не має такого роду акциденції, але і згідно з його природними властивостями не може мати. І Марк не наводить жодного доказу, чому не всі акциденції можна відділяти, коли щодо

бачимо, що багато знищується? Або чому, якщо їх можна відділити, божа сила не відділяє? І те саме я відповідаю на другий аргумент і дивуюсь, що не прийшло на думку Маркові в розгляді речей те, що дуже часто змінюється їх кількість, і тому, якщо бог, після усунення одної, не дозволив би, щоб виникла друга, то тіло було б без кількості і внаслідок цього не займало б місця, бо це останнє відбувається внаслідок кількості. Бо якщо тіло не може взагалі бути позбавленим будь-якої кількості (що, однак, ми не можемо припустити оскільки віримо, що в перетвореннях євхаристії є тіло Христа) як кажу, що справді тіло не може не займати місця, хоча два тіла можуть займати одне місце, бо тоді дві кількості немовби збігаються в одну. // І справді, як це все 128 зв.
відбувається, знає той, хто з'єднав дух з тілом і людську природу з божественною. Моїм завданням є тільки вказати, що тут немає жодної суперечності.

4. І, нарешті, ми доводимо попередню [думку], що в дійсності два тіла вже займали одне місце, проте прикладами і в зв'язку з цим виводимо взаємопроникнення. Марк Антоній відповідає, що він у вході Христа до учнів при зачинених дверях не бачить проникнення. Бог міг, як каже Антоній, дійсно відчинити собі двері в одній миті і відразу ж зачинити і одночасно полонити увагу учнів, щоб не могли побачити, як він відчиняє двері і входить, аж поки не дійшов до середини. Міг також увійти, розширивши щілини, коли знайшов нещільні дошки, або навіть через вікна, чи іншим способом. Це твердить Марк. Щодо цього я відповідаю:

По-перше: ми з свого боку не можемо заперечити, що Христос міг таким або іншим способом ввійти до учнів. Між іншим ми говоримо, що він увійшов, проникнувши через двері, бо коли євангеліст твердить, що він увійшов при зачинених дверях, то безумовно сам вважає, що він увійшов, проникнувши, адже люди, коли почують про проникнення, уявляють собі, що щось проникається замкнене і ні в якому разі не розколоте; з другого боку — коли говоримо, що хтось увійшов при зачинених дверях, то розуміємо під цим проникнення.

По-друге. Всі античні автори, здається, так, як і ми, розуміли слова Євангелія, бо коли отці на соборах цитують подібні місця, то згадують про них так, що ясно вказує на проникнення. По-третє: чому також в інших місцях [обмежуються] п'ятьма діями, коли виведено апостолів із в'язниці, а коли звільняється з в'язниці Петро, то дванадцятьма діями? Чому, кажу, в тих місцях подається навіть причина цього відімкнення, а саме, що ангели відчиняли ворота? І чи дійсно тут говориться, що Христос увійшов при зачинених дверях?

Хто ж не скаже, що Петро одним способом вийшов з в'яз-
ниці, а Христос іншим способом ввійшов до учнів, коли
були зачинені всі двері. Отже, так само розум підказує
І той, хто намагається виразити проникнення, говорить про-
йшов крізь замкнене і якщо почуємо, що хтось ввійшов при
зачиненому вході, то вважаємо це за проникнення. І марно
Марк Антоній видумує інші способи, якими Христос міг увійти
до закритої їдальні. В другому місці Марк Антоній наполя-
гає, що до Христа після воскресіння можна було доторкну-
тися, бо він сказав «торкайте і дивіться», а дух не має тіла
і кісток. З цього можна зробити висновок, що Христос мав
також кількість, бо в кількості містяться якості і, отже, не
проник через двері. Відповідаю: хоча можливість доторкну-
тися дуже перешкоджає проникненню, проте не так сильно,
129 // щоб божа всемогутність її не подолала. І нарешті, Хрис-
тос, коли проходив крізь двері, був недоторканим, а пізніше
знову прийняв [тіло] та наказав, щоб апостоли доторкалися
до нього, і так повинно було статися, бо чудеса тривають
стільки, скільки потрібні. Якщо могло б, каже Марк, тіло
ставати недоторканим, тоді недоречним був би доказ Христа
«до мене можна доторкатись, отже, я не є духом». Бо не
лише дух з тієї причини, але також будь-яке тіло може бути
позбавлене можливості доторкнутися. Відповідаю. Христос
підтверджував, що він не є духом, як наприклад, вважали
апостоли, і як відповідний доказ цього прийняв тілесні акци-
денції, що є ознаками реального тіла, і наказав, щоб до
нього доторкалися, чим, здається, намагається звернути увагу
не так на те, що тіло має такі акциденції, як на те, чого дух
не може мати. Бо якщо б так судити, то жоден дух не є
доторканим, а раз я є доторканим, отже, я не є духом. Тут
про саме тіло нічого [не говориться], хіба що в негативному
значенні, а саме: якщо я не є духом, то, отже, я є тілом.
Крім того, тут Христос узгоджує свої слова з людським
сприйманням і загальним поглядом, бо звичайно, якщо чо-
гось доторкаємось, або якимось іншим чином відчуваємо, то
говоримо, що це є тілом.

Зрештою, тоді не було б і жодного доказу [існування]
Христа, бо через те, що можна до нього доторкнутися, ще
не дається справжнього доказу. Якщо також візьмеш до ува-
ги надзвичайні випадки, які необхідні для розрізнення тіла
і духа, то і дух може прийняти вигляд людини, хоча й уяв-
ний, проте такий переконливий, що можна його зрушити та
доторкнутися.

Менш за все я турбуюсь про останні два аргументи, а саме:
чи можу я сказати, що вони правильно розв'язуються, чи ні:
те, що непорочність [діви] ні в якому разі не зникає при

народженні, і що ангели відсунули камінь від гробу раніше, ніж воскрес Христос, та інше з того, що твердив Марк Антоній, мене не хвилює. Я ж говорю багато про це не тому, що вони не мають власної великої сили, бо немає нічого більш характерного для звичаю церкви, ніж [доводити], що Христос вийшов з гробу, не пошкодивши печатки, та народився від непорочної діви.

Між іншим, тому що в Св. письмі про це сказано не зовсім ясно, і я не хочу сперечатись, хоча вияснення прикладу входу Христа крізь зачинені двері, в інший спосіб, ніж через проникнення, дуже важливе.

Розділ четвертий

ЧИ ОДНЕ Й ТЕ САМЕ ТІЛО МОЖЕ ПЕРЕБУВАТИ ОДНОЧАСНО В ДВОХ МІСЦЯХ?

Трудність ця набагато більша від попередньої, і я б з більшим задоволенням перейшов до доказу заперечення //, коли б 129/36.
мій розум не був змушений підкорятись вірі. Бо віримо і визнаємо, що в святій тайні і крові господній є дійсно його тіло та його кров, а оскільки він одночасно сидить на небесах по правиці отця і панує, то знаходиться обов'язково в двох місцях. А тому ми змушені допустити, що тіло завдяки божій силі може одночасно займати два місця. І робимо це не з тією метою, щоб підтвердити наше твердження, а для заперечення доказів противників. І цього достатньо для ствердження всемогутності бога. Проте не можна оминути одного позитивного доказу, взятого з восьмого розділу «Дій апостолів», де говориться, що Христос з'явився Павлові. І це варто навести так, як його подає Марк Антоній («Про церковну республіку», кн. V, розд. 6, стор. 175). Бо там показує відповіді інших, заперечує їх і одночасно [заперечує] і свою. Отже, кажуть, що Христос був одночасно на небі і в повітрі, коли повернув Павла і коли з ним розмовляв, і коли Павло бачив його своїми очима і слухав вухами. Може, хтось відповість, що все це зроблено в повітрі за посередництвом ангелів. Але Павлові перечать дві обставини. Перша, що голос цей говорив: «Я є Христос, якого ти переслідуєш»; друга, що Ананій каже Павлові в 22 розділі «Дій апостолів»: «бог призначив тебе, щоб ти бачив справедливе», і сам Христос [говорив] («Дії апостолів», розд. 26): «Для того з'явився я тобі, щоб

зробити тебе помічником і свідком того, що ти бачив». І Павло
(І послання «До Коритян», розд. 9) каже: «Чи не бачив я
господа нашого». І так само (І послання «До Коритян»,
розд. 15) продовжує: «А на сам кінець він з'явився мені,
якомусь передчасно народженому». А скажуть, що ангел гово-
рив від імені Христа. Так, колись («Буття», розд. 16) ангел
господа з'явився Агарі, що втікала з сином Ізмаїлом, і він
сказав їй між іншим: «Розмножу рід твій». І Агара [говорить]
до нього: «Ти бог, котрий мене побачив» та ін. Так, в кн. «Бут-
тя» (розд. 18) з'явився Авраамові Господь серед трьох ангелів
і каже: «Чи можу щось, Аврааме, приховати від тебе, що
маю намір зробити? Проте зійду і погляну, чи діють так, як
чую крик, що доходить до мене». А Августин доказує ве-
багатьма прикладами («Про трійцю», кн. III, розд. 2): «Ц
слова бога дані патріархам та пророкам і висловлені ангела-
ми від імені бога. Дійсно, і люди, тобто пророки, часто гово-
рять від імені бога». Він же стверджував (розд. 10), навіть
не навівши тих слів: каже господь у псалмі 31: «Дам тобі
130 розум і спрямую тебе». // І у псалмі 80 каже: «Слухай, мій
народе, і говори». Також і інше додає: Павло не міг бачити
зором очей Ісуса, бо його поява була осяяна світлом, і від
сильного сяйва у нього притупився зір так, що вже нічого
не міг бачити, аж поки Анній не повернув йому зір. «І коли
я осліп,— говорить він сам («Дії апостолів», розд. 22) — від
величі того сяйва, то мене повели за руку» і т. д. Отже, ті
місця, в яких говориться, що він бачив господа, означають,
що він мав повне розумове пізнання про Христа, а саме завдя-
ки слуху, а також завдяки світлу, яке його зразу осліпило,
і внаслідок чуттєвого дива його кличу, оскільки Христос
сказав учням: «Доторкніться і погляньте». Але дух не має
м'яса і кісток, тому завдяки дотику та зрушенню господь
дає можливість бачити, тобто це є розумове пізнання, а вся-
ке розумове, звичайно, називають видінням. Але це все пере-
більшене. Павло говорить, що він бачив Христа, як його ба-
чили інші після воскресіння. Говоримо, отже, що можна
припустити, ніби Павло дійсно бачив Христа, коли дивився,
і це бачення Павла було справді дивовижним, тому що бачив
Ісуса на небесах і одночасно чув його. Мене дивує те, що
Беллармін [3] відкидає і неначе осміює те, про що першому-че-
ник Стефан сказав («Дії апостолів», розд. 7): «Ось я бачу
відкриті небеса і Ісуса, що стоїть біля правиці бога». Поба-
чивши Христа, Павло негайно осліп.

3. Це виклад Марка Антонія, який у своєму дослідженні
використав вирішення цих питань зі Святого письма, проти-
ставивши це аргументам, видуманим іншими, які не мають
жодного значення. Зрештою, сам Марк їх найкраще відки-

жуя. Отже, нам залишається також з'ясувати, що й відповідь самого Марка не має жодної вартості. Звичайно, небеса були відкриті і Павло бачив Ісуса в сяйві на своєму троні. Бо, по-перше, кажуть, що Христос з'явився Павлові в дорозі («Дії апостолів», розд. 9). Цей вислів був би невдалим, якщо б не було поблизу у повітрі Христа. По-друге, якщо в самому небі з'явився Христос, то було необхідно, щоб зір Павла посилився так, щоб він міг побачити Христа, який перебував на нескінченній відстані від очей Павла, і так само повинен був посилитись слух, щоб почути голос Христа, який говорив: «Павле, Павле, чому мене переслідуєш?». Адже і сам Марк Антоній визнає, що йому не здається, що так можна говорити, бо й супутники, чи слуги, Павла бачили це світло і чули голос, хоча були збентежені. Про це говориться там же («Дії апостолів», розд. 9). І не можна вияснити причини, чому, якщо їхній слух був підсилений, вони не почули, про що говорив цей голос, та не зрозуміли сказаного. І це ми довідуємося з «Дії апостолів» (розд. 22), в якому підтверджується, що вони нічого не чули. А щоб це не було суперечним з попереднім місцем («Дії апостолів», розд. 9), то його треба пояснити так: дійсно супутники чули голос Христа, але те, що він говорив, не чули. Так звичайно ми говоримо, коли не розуміємо чужої мови «не чую, що ти кажеш». По-третє, те [місце], де в Св. письмі ясно говориться, що колись небеса були відкриті // слово «відкривати» не слід приймати у влас- 130/38.
ному значенні, або, як кажуть інтерпретатори Св. письма, в дослівному значенні, а переносно, або містично, бо видіння було таким, що здавалось, що небеса були відкритими. Це очевидно із самого Св. письма, коли йдеться про манну, що падає, бо, як каже Давид, він наказав це хмарам з висоти і відкрив небесні ворота (псалм 77). Так і в книзі пророка Езекіїля [4] (розд. І) говориться, що він бачив небеса відкритими. І в Апокаліпсисі Йоанна (розд. 19) говорить це сам Христос, коли він повертався з Йордану, (в Євангелії від Матвія розд. І та від Марка розд. І). Бо хто ж дійсно скаже, що небо було відкритим, коли падала манна, хіба що Езекіїль, Йоанн і Христос, які це бачили? Природно це неможливо, а для божого втручання не є необхідним. Якщо Св. письмо вживає слово «відкривати» не у власному значенні, то чому, запитаю, Марк Антоній твердить, що для Павла небеса були дійсно відкриті, коли навіть не знаходить слова відкривати? Або чому слово відкривати вживає у Св. письмі там, де зовсім очевидне само собою, що в дійсності небеса не були відкритими? А там, де в дійсності були відкритими (якщо Маркові це вигідно), то він не замовчує, що були відкриті, бо не ставить питання про те, що очевидне. Крім цього, при вознесенні Хри-

ста було чути той тріумфальний оклик (псалм 23), і він каже, «Відчиняйтесь брами високі, відчиняйтесь ворота вічні, нехай входить Цар слави», де під словом вічний вказується, що брами неба ніколи не відкриваються, а завжди зачинені. Подібно ж говориться, хоча і слабше про брами пекла (псалм 106): «Знищив брами мідні і зламав залізні засувки». Адже яким чином будуть існувати вічні брами, якщо бог може їх відчиняти і кидати в безодню. І також для Езекіїля, Йоанна та Христа після хрещення і нього ж, коли возносився на небеса, та пізніше для Стефана й Павла ці двері були відчинені, розламані, або піднесені? Звідси дехто твердить, що навіть при вознесінні Христа не була порушена цілість небес, але говориться, що були відчинені вічні брами. І хоча вони були відчкнені, ніхто ще досі туди не входив. Христос перший увійшов, про що і говорить Василій Великий, пояснюючи названий псалм. І хай вони справді будуть відчиненими Христу, що возноситься на небеса, як хоче Марк Антоній (та сама кн. розд. 103). Проте обов'язково, щоб вони були один раз відчиненими, хоча їх і називають вічними. І коли цей крик змушує їх піднятись, то вони і самі з подивом спочатку запитують: «Хто ж цей цар слави?» Бо все це наводить на думку, що трапилося якесь незвичайне відчинення воріт. Слід сказати, що і святий Стефан не бачив реального відкривання небес, але подібно як і Езекіїл та Йоанн євангеліст [5], бачив у повітрі певну подібність і образ цього. Або це було, можливо, здійснено ангелами в повітрі, або природними громами чи блискавками, які розірвали хмари, і було видно немовби відкрите небо. Подібно до того, коли ми спостерігаємо блискавку серед хмари, здивовані та остовпілі, говорімо, що небо відкрите. Звідти поети, які звикли // завуальовувати свою мову, майже так само говорять. Овідій
131
(«Фасції», кн. II) говорить «Тут гримить, там повітря пронизують кинуті блискавки». Так само і в першій книзі: «Розірвавши небесні обрії, світиться повітря вогнями». Стацій [6] («Фіваїди» кн. I) говорить: «Розірвані [хмари] тремтять. Блискавкою, немов би підкиненим вогнем, розривається повітря». Манілій [7] (кн. I) каже: «Вони побачили блискавки, що миготять, мерехкотячи блиском серед дощів, і небо розколоте громом».

І святий дух, що пристосовує свої висловлювання не до особливих слів філософів, але як кажуть, до загально прийнятої мови людей, через пророків і очевидців чудес говорить так, передаючи їх думку і там, де йому слід було сказати, що «засяяв блискавкою і здавалося, що небо відкрите».

По-філософськи це виразили б звичайно вживаною фразою: «Небеса були відкриті». Поділяє таке пояснення і псал

міст (псалм 76), який співаючи про таке явище і чудо, говорить, що то було мерехтіння неба. І здається, слід визнати, що при вознесенні господа небо раз було відкрите, хоча правдоподібним є те, що дійсно воно не було відкритим ніколи, так само не можуть пояснити противники, коли падала манна. Хоча виглядало, що брами неба були відкриті, насправді вони були закриті. І, якщо Стефан каже, що бачив відкриті небеса, то в те, що йому так здавалось, повинні ми дійсно повірити. І не з меншою підставою міг твердити Марк Антоній, що Павлові, коли побачив Ісуса, небеса здавались відкриті, хоч про відкриття небес не сказано дійсно жодного слова у Св. письмі. Отже, звідси очевидно, що аргумент того подвоєння, як і це наведене диво, не є розв'язаним. Адже те, що бачив Стефан, можна довести, бо будь-хто може сказати, що йому з'явився не Христос, а образ Христа. І дійсно те саме, можна сказати [про] Павла, як це довів сам Марк Антоній. З цього, як я вважаю, достатньо виявляється, що Марк Антоній без потреби розділив небеса і ввів чудо, якого, на нашу думку, ніколи не було.

Закиди, які випливають з доказів, я зараховую до дуже серйозних, хоча вважаю, що вони є хиткими в такому розумінні, в якому щось подібне повинні пояснювати противники. Отже, закидається, по-перше, що тіло перебуває у просторі, що воно обмежене і визначене межами місця, тобто, що не перебуває поза цим місцем. А перебувало б в іншому місці, коли б помножувалося. По-друге, до природи будь-якої речі відноситься те, що вона неподільна сама собою і нерозмежована, як і те, що по відношенню до іншої речі подільна і визначена. Це друге не може змінитися навіть через боже втручання, бо будь-яка річ за своєю власною суттю відмежовується від іншої. Отже, і перше твердження є таким. По-третє, якщо Петро може перебувати в двох місцях, то справді може бути де-небудь і в багатьох і може бути всюди. Звідси дійсно випливало велике безглуздя. І тоді, дійсно, одна людина одним ударом кинжала могла б вразити величезну кількість війська; і одна й та ж людина моментально могла б випити всі моря; а один раз розкривши рота, могла б з'їсти всі плоди рослин, всіх риб, птахів, всіх чотириногих звірів. І нарешті, могла б навіть цілу земну кулю покласти на плечі, або однією долонею могла б схопити і понести. Таким же способом один кусень хліба, помножений, міг би нагодувати всіх людей, і одна чарка вина змогла б вгамувати спрагу. // По-четверте, з такого твердження випливають інші безглуздя. Адже, по-перше, річ могла б приводитися в рух протилежними рухами і тут припускалася би певна суперечність, бо справді, наприклад, Петро, якщо б захотів, міг би

131 зв.

рухатись і одночасно відпочивати в Константинополі. І так само тут міг би жити, а в Константинополі вмерти, якщо б там, а не тут був убитий кинжалом і інше.

Різні вчені звикли пояснювати це по-різному, і відповіді багатьох з них мають невелике значення, а тому важко серед них знайти правильні думки. Отже, ми можемо сказати щодо першого твердження те обмеження, яке не дозволяє, щоб тіло існувало поза місцем, в якому перебуває, розглядається стосовно природного порядку, а не абсолютно і стосовно всемогутності бога. Або, говорячи, що цим двом обмеженням відповідають два наслідки; тим самим вони, ні перше, ні друге собі не суперечать, а саме: обмеження не допускає, щоб я був в іншому місці, крім цього або того, в якому я помножився, і інше. Щодо другого твердження, то воно стосується природи речі, яка не може бути відокремленою від самої себе через свою сутність і так само за допомогою свого стану. Це все має дух, який може бути весь всюди і одночасно весь у частинах. Бо про душу, наприклад, коли вона перебуває в нозі, можна сказати, що є певним чином відокремлена від себе самої, проте не сутністю, а лише місцем перебування, бо ж вона міститься в голові. Щодо третього твердження, то я даю подвійну відповідь. По-перше, те, що закидають, як абсурдне, не є таким, бо та здатність в розумній душі, поки вона була в немовляті, не могла розв'язувати того, що вирішує у дорослій людині. Якщо скажеш, що з ростом тіла збільшується і оформляється якийсь певний засіб, необхідний для дій душі, то якщо ця сама людина помножиться, сили її, однак, не збільшаться. Відповідаю: вона не отримує цього збільшення внутрішніх сил, проте набуде більшої зовнішньої здатності, бо місце надає більшу можливість для дії. По-друге, я відповідаю, що, здається, вірогіднішим є те, що не виникнуть ті нісенітниці, які закидають, бо Петро не вб'є незліченну кількість військ, і хоча спрямує удар кинжала в окремих людей і навіть, якщо зможе спрямувати, в дійсності вб'є тільки одного, або жодного, бо така можливість проколоти є недостатньою для стількох рівночасних дій,
132 послабиться // і зникне. Те саме можна сказати про можливість випити море, з'їсти м'ясо або фрукти, про рух землі в інше. Щоб відповісти на четверте наперед подаю три твердження, що сюди відносяться. Перше: не обов'язково, щоб акциденції, які мають певний порядок та відношення до місця, як наприклад, лежати, стояти, рухатись таким чином, а не іншим, у всіх випадках відносяться до помноженого тіла. Бо як існуючому тілу не належить те саме «де», що належить тому тілу, яке є в Константинополі, так не треба приписувати це, що відноситься до самого «де». Друге твердження:

всі інші акциденції належать тілу повністю. Бо коли взагалі те саме тіло існує, то ті [акциденції], що не залежать від місця згідно з природою речі, перебувають разом з тілом, де б воно не перебувало. І так якщо б в одному місці воно перебувало близько вогню, то тим самим в іншому місці не буде близько нього, однак всюди може нагріватись. Тому що те, що річ знаходиться близько вогню, відноситься до місця, а нагрівання не залежить від місця і сприймається в самому тілі. І нагрівається в тому випадку, коли в іншому місці не буде близько якогось холодного тіла, то тоді обидва чинники — холод і тепло — взаємно перешкоджатимуть один одному, коли вони будуть однакової сили. А якщо один чинник буде більшим від другого, то більший перевершить меншого.

Подібне буде відбуватись і тоді, коли в одному місці поранити людину, то і в іншому місці вона відчуватиме біль, хоча там її не поранили, бо це стосується місця, і очевидно кожному, хто над цим подумає; а біль не залежить від місця і з цього не важко судити й про інші речі. Третє твердження: коли бог здійснив би нове диво з помноженим тілом, то чи могли б також ті акциденції, які не зв'язані з місцем, тут відноситися до тіла, а в іншому місці не відноситись, як наприклад, було б в одному місці білим, а в іншому чорним, тут теплим, там холодним і т. д. Між іншим, тут слід додати виняток, який всі інші, а передусім коїмбрійці не додали. А саме: такі акциденції, які не протиставляються негативно або позбавляюче, наприклад, що одне руйнує інше, а інше приймає як субстанцію речі, не можуть існувати навіть за божим втручанням, бо ведуть до суперечності. І тому людина не може бути в одному місці живою, а в іншому мертвою, бо одна і та ж людина була б живою і мертвою. Таким чином, з одного боку субстанція людини змінюється, а з іншого нищиться. З цього легко відповідати і на інші нісенітниці. Бо можна сказати, що Петро, якщо був би поранений в Константинополі, тут звичайно помре, хоча тут немає цього кинжала, ані самої рани. Те саме буде говоритися про рух та спокій. Хоча можливо те, що у помноженому тілі рух та спокій можуть узгоджуватись // тому, 132/36.
що хоча вони виключно протилежні, однак можуть бути і не бути в сутності, що перебуває. В питанні щодо протилежного руху, а ще більше щодо місцевого, виникає незвичайна трудність, бо два протилежні рухи, як здається, ніколи не можуть узгоджуватися. Однак те, що перед тим ми сказали про душу, саме тепер можна сказати про помножене тіло. Звичайно, бог може відібрати у тіла відношення, або зв'язок, що належить до тілесного [матеріального] місця, і тоді нічого не буде ні правого, ні лівого, ні верхнього, ні нижнього. Тоді можна

знайти протилежність рухів, усунувши кількість. Це ми бачимо в тайні евхаристії, де помноження тіла Христа відбувається обов'язково якимсь способом, немовби духовним, що усуває всю кількість від святого тіла. А про те, що діється в обмежено помноженому тілі, нехай думають інші. Мені здається, що тіло, кількісно помножене, не може бути зрушеним у різні боки. Ці роздумування та розв'язування не можуть взагалі строго доводитись наукою, і в той же час їх не можна доказово відкинути. Можливо тайним для нас є спосіб, завдяки якому бог вміє помножувати тіла так, як більшість природних явищ. Крім того, таким чином пізнається зустрічна суперечність, так що вона не може виключити всемогутність бога у диві помноження тіл.

Книжка четверта

Розділ п'ятий

ЧИ ІСНУЄ І ЧИ МОЖЕ ІСНУВАТИ У ПРИРОДІ ПОРОЖНЕЧА? 133

Ми вже зазначали, що не може бути жодного місця без будь-якого тіла, бо творець цього світу скомпонував природу так, щоб одне тіло пов'язувалося з іншим. І коли якесь одне тіло, залишивши попереднє місце, переходить у інше, негайно ж інше тіло, сусіднє з ним, вступає на його місце, а його слідами йде інше, а того — знову інше. І тому, коли зрушилось одне тіло, у всьому світі елементів виникає якийсь рух тіл, що легко піддаються йому, як повітря і земля. А щоб ясніше розкрити істинність цього вчення, розглянемо окремо питання про порожнечу. І дійсно, чи існує і чи може існувати у природі порожнеча? Вона є тим місцем, яке оточує поверхню будь-якого тіла, а в самому його просторі чи проміжку не перебуває жодне тіло.

1. Ті, хто стверджують це, висувають такі аргументи. По-перше, якщо були б зроблені дві рівні скріплені між собою дошки, і коли можна було б силою природи відділити першу від другої, і одночасно підняти рівномірно всі її частини //, то рух усіх частин тієї дошки, яку підняли, щодо другої дошки буде перпендикулярний. Але тоді виникає порожнеча, бо простір, що існує між дошками, не може миттю наповнитись повітрям, адже воно не може рухатись так швидко. По-друге, горщик, наповнений попелом або борошном, може приймати до себе воду. Отже, там існувала порожнеча. По третє, коли тіло Христа вознеслося на небо, то нічого після себе не залишило в просторі, який колись займало. Отже, залишило порожнечу. По-четверте, поза межами найвіддаленіших планет немає тіл, а лише, як кажуть, уявні місця. Отже, там існує порожнеча. По-п'яте, коли величезні камені, здебільшого кременисті, розлітаються від ударів залізного клина або блискавки, то це стосується всіх їх частин, які розпадаються взаємно і одночасно. Отже, бодай на мить вони залишають між собою порожнечу. Бо якщо вони не в одну мить відриваються, коли розлітаються в усі боки, тобто коли все відбувається, то здається, що [існування порожнечі] є неможливим.

2. Проте необхідно дотримуватися протилежної думки, яка заперечує, що в природі існує або може існувати порож-

неча взагалі, хіба що зробити виняток божій силі, бо, очевидно, те саме підтверджує досвід, що є вчителем філософії. Прикладів є дуже багато, я наведу лише деякі з них. По-перше, не можна було б розтягнути складки ковальського міха, коли б закрити обидва його отвори, бо якби вони навіть розтяглися, то в середину того простору не ввійшло б повітря, через те, що закрита йому дорога, і там була б порожнеча. По-друге, внаслідок тієї ж причини, якщо один отвір трубки занурити у воду, то через інший витісняється повітря, і вода проникає у трубку. По-третє, через це саме пляшка з дуже вузькою шийкою, хоча вона і перевернута вниз відкритим отвором, затримує рідину, і [рідина] не виливається. По-четверте, так само ж, якщо шийку порожньої пляшки сильно нагріти і занурити у воду, то вода повільно підніматиметься вгору, бо повітря, охолоджене завдяки зіткненню з водою, чинитиме опір, воно згущуватиметься і залишатиме місце, яке вода, щоб не було порожнечі, піднімаючись, займає. Аналогічна причина діє і в кровососних банках, що застосовуються лікарями. Вони натягують вгору тіло, тому що повітря перед тим нагрілося полум'ям і стало розрідженим. Коли ж погасло полум'я, воно знову стає холодним і згущеним, займаючи менший об'єм. І якби не піднялося тіло для його заповнення, утворився б порожній простір. По-шосте, зрештою існує і багато інших [прикладів] і можна навести чимало нових, які могли б підтвердити цю істину. Це підтверджує і загальновідомий приклад про майстерно виготовлену мідну кулю, яку розділили на дві рівні частини, а потім основи цих півкуль[1] знову рівно склали, при цьому не зв'язавши їх шнуром. //

133
36.

Тоді навіть багато людей і, якщо можна повірити, величезна кількість запряжених волів не могли відірвати однієї частини від іншої, хоча тягнули в різні боки за допомогою канатів, які були прикріплені майстром до рукояток обох півкуль. Ці й інші доводи є апостеріорними, бо підтверджують істинність наслідку, а про ті [доводи], які є апріорними, тобто такі, що випливають з причин, ми скажемо далі.

3. Закиди, які зроблені на початку, спростуємо так. По-перше, заперечення відкидається, бо є хибним [твердження], що рівні дошки, з'єднані між собою, можуть бути роз'єднані перпендикулярно. Насправді експерименти легко доводять протилежне [а саме], що ціла дошка, тиснучи на поверхню води, не може бути відірваною від поверхні води перпендикулярно. Бо одночасно тоді підніметься і сама вода. І друге нічого не доводить, тому що в посудині, наповненій попелом, немає порожніх проміжків, а лише повітряні. Отже, коли наливаємо воду, то вона витискає повітря і сама займає його

місце. Видно це з того, що з'являються водяні бульбашки і виділяються частинки попелу, а це звичайно буває, коли воду сильно і швидко наливають у горщик. Щодо третього [аргументу], Арріага каже, що бог створив нове, якесь невідоме тіло на місце тіла Христа, що вознеслося на небо. Але мені здається, щоб виключити порожнечу, він вводить якесь чудо. Бо може, дійсно, ми це мало або й зовсім не відчуваємо, що повітря розширюється і займає залишене місце довжиною в три лікті[2]. Так і щодо інших явищ природи повітря має здатність то стискуватися, то розширюватися. У четвертому аргументі розглядається порожнеча поза сферою [всесвіту]. Це і є, як кажуть, питання поза сферою. Питання ж стоїть про порожнечу в межах всесвіту, тобто в лоні самої природи. П'ятий аргумент також не є тим, що може переконати. Бо коли розбивається камінь, то важко зрозуміти, яким чином — якщо він миттю розпадається,— або миттю [в нього] входить повітря і тому вмить виникає рух, або, коли б повітря не входило одночасно, то порожнеча не залишалася б протягом жодного, навіть найменшого часу. Відповідаю. Однак мені здається, що взагалі навіть при поверховому розгляді тут має місце якийсь непомітний виверт. І це створює труднощі в розв'язанні інших питань. Чому досить часто бачимо, що не весь // камінь розколотий і не все скло 134
розбите?

Наприклад, частини скла або каменя у тому місці, де розламані, легко роз'єднуються, а там, де поєднані, прилягають [одна до одної] дуже щільно. Отже, можна твердити, що в склі, а також і в камені є якісь щілини або навіть дуже маленькі отвори і там міститься рідина або повітря, бо коли від удару блискавки розпадається камінь, то виділяється те повітря і займає проміжний простір. І справді, не так легко можна пояснити, яка сила виштовхує тоді це повітря назовні.

Розділ шостий

ЗАВДЯКИ ЯКІЙ СИЛІ І З ЯКОЮ МЕТОЮ ПРИРОДА НЕ ДОПУСКАЄ ПОРОЖНЕЧІ?

Переконавшись, що в природі не може існувати порожнечі і що природа навіть настільки боїться порожнього місця, що, здається, порушує багато своїх законів (хоча справді не порушує), бо і легкі речі штовхає вниз і важкі підносить

вгору, і не допускає, щоб деякі тверді речі, що міцно з'єднані, розділялись, то в нас виникає велике бажання дослідити, як все це відбувається, якою діючою силою, яким знаряддям користується природа, щоб утримувати, наприклад, складки ковальського міха, щоб підняти воду і т. д. Це і є питання про діючі причини і разом з тим питання, з якою метою природа не допускає порожнечі. Це останнє є питанням про цільову причину. Перше є привабливішим і складнішим. Щодо розв'язання цієї проблеми існують різні думки авторів. І щоб дізнатися, яка з цих думок є істиннішою, то окремим з них я даю оцінку.

1. Перша думка. Всі тіла природи, маючи властивість, що спрямовує їх рух до призначених їм природою місць, мають ще іншу здатність, що спрямовує їх до інших місць, якщо буде в цьому необхідність. І така необхідність у переміщенні тіла буває тоді, коли щось відсутнє або перестає існувати. І все ж коімбрійці («Фізика», кн. IV, питання 1, § 4) не можуть переконливо довести на основі цієї думки передусім те, що тіла рухаються, щоб перешкодити порожнечі, а не для того, щоб стати нерухомими, як складки ковальського міха тощо. //

134/96 2. У другому твердженні йдеться про те, що колись природа протистояла порожнечі не якоюсь діючою силою, а взаємною протидією, коімбрійці в тому ж самому місці, де згадується про цю негативну протидію, не пояснюють цього, як і не можуть пояснити її інші автори. І мало ймовірно, що без жодної опосередкованої дії, без певної діючої причини, тільки негативно, відбуваються ці дивовижні дії, які не дозволяють, щоб одне тіло відокремилось від іншого, і тримають його міцно, немовби зубами. Тому-то і самі коімбрійці, які висунули обидва ці твердження, визнають, що тут існує не одна причина тих наслідків, оскільки вони, можливо, довідалися, що жодна з тих думок не є достатньою, а навіть і обидві разом не є достатніми.

3. Третя думка Васкеса[3] і Овіедо твердить, що будь-яке тіло має здатність притягувати всякі тіла, які до нього доторкаються, внаслідок чого успішно приводить в рух інше тіло наданим йому поштовхом, тому що поштовх має таку природу, що не може не привести в рух тіло, яке здатне притягти інше тіло, що до нього прилягає. Овіедо («Фізика», розд. 15, пункт 12) за допомогою цієї теорії намагається пояснити протилежне, а саме, що складки ковальського міха притягаються самі між собою. Тому, каже, якщо б ангел надав обом складкам ковальського міха рівний поштовх, то вони б від цього поштовху рухалися в протилежні боки і тягнули б за собою повітря. Але цей однаковий протилежний поштовх

ніщо не приведе в рух, і жодна складка не зможе бути приведена в рух. Це виклад Овієдо. Його вчення заплутане і само собі суперечить. Невідомо, що воно пояснює. Бо, по-перше, Овієдо твердить, що всяке тіло має здатність притягти інше тіло, що прилягає до нього. І раптом, забувши про це, навчає, що поштовх тіл має таку природу, що не може приводити в рух тіло, яке не може притягати інше, що прилягає до нього. Нарешті, як складки ковальського міха, рухаючись в різні боки, можуть тягнути за собою повітря? Адже обидві намагаються відштовхнути повітря, що оточує їх, а не притягати, а це суперечність. А можливо, каже він, те що притягує повітря, закрите всередині ковальського міха, і його складки так розміщуються, що одна до одної дуже близько прилягають? Крім цього, на основі згаданого твердження не можна з'ясувати, чому з нижнього відкритого отвору бочки не виливається рідина, коли буде закритий верхній отвір, а коли ж обидва відкриті, то виллється.

4. Четверта думка цілком подібна до попередньої. Проте тут окремо говориться про повітря, // що природа повітря 135
тягуча і липка, а тому всі тіла, коли рухаються, легко рухаються. Таким чином, як коли б ми до смоли, надзвичайно липкої, притиснули дошку, то вона буде тягтися за дошкою, коли її будуть відтягувати. Коли, отже, кажуть, що піднімається поршень насоса, то повітря іде за поршнем, немов би приклеєне, і тягне з собою воду, з другого боку приклеєну до себе. Я визнаю, що той, хто висловив цю думку, мав розум, але надзвичайно малий досвід. Бо чому гладкі рівні дошки, прикладені одна до одної, не можна перпендикулярно роз'єднати? Може скажемо, що і вода є клеєм або смолою? А дошки, оскільки вони тверді і сухі, є липкі? І дійсно можна сказати, що вода має якусь клейкість, бо те, що намочене, прилипне, але чому легко відпускає дошку, якщо не піднімається перпендикулярно? Навпаки, якщо дошка піднімається перпендикулярно, то вода тримає її сильно, а за піднятою іде сама.

5. Суть п'ятої думки Арріаги полягає в тому, що в ній апріорно викладається причина, чому заперечується [існування] порожнечі. Бо, очевидно, природно два тіла не можуть взаємопроникати. І тому тіла, коли рухаються, щоб заповнити порожнечу, починають свій рух, як він зазначає, від тіла, яке усуває інше [тіло], а на його місце вступають самі. Він пояснює це на прикладі: коли втягувати трубкою повітря, то зрушується з місця інше тіло, яке не входить до його складу. А це [останнє] опосередковано або безпосередньо жене воду, щоб увійшла на місце, яке залишило повітря. Ця думка також не менш, ніж попередня, є цікавою. Проте

не менш, ніж попередня, є важкою для розуміння і досвіду. Бо важко зрозуміти, яким способом повітря, яке там [у трубці] міститься, знову і знову намагається витискати щораз інше, аж доки не дійде до води. А пізніше, здається, дійсно неможливо зрозуміти швидкість цього процесу, бо майже в ту саму мить, коли я втягую повітря, безперервно втягується також вода. І це легко зрозуміти через те, що повітря проходить дуже складним способом, немов би через якісь лабіринти. Бо коли повітря втягується у трубку, то проганяє те повітря, що закрите в устах, а те — знову інше, і так одне повинно вийти поза уста людини. Отже [повітря] може вийти випадково через ніс і витіснити інше. Витіснить, таким чином, прямим рухом з носа (цей рух природний), і тому витіснене інше повітря не потрапить у шийку підставленої посудини, з якої вода витягується. Якщо шийка ця була
135/38. дуже вузькою, то повинно рухатись інше повітря // і це інше аж доти [рухається], поки нарешті якесь швидше прийде до уст, потім між ними самими стискується. Тут мені, коли я це пишу, спадає на думку майстерно зроблений механізм годинника, в якому, коли починає рухатись перше колісце, одночасно починають обертатися всі інші коліщата, кожне зі своєю швидкістю; і можна з такою майстерністю зробити безліч коліщат, що мають у своєму русі таке або подібне з'єднання. І тому Арріага міг би легко звільнитися від цих тяжких закидів, які йому тут роблять, сказавши, що все це повітря рухається в один і той же час, бо якщо рух попереднього повітря випереджав би рух наступного, то тоді один рух з іншим збігався б, і повітря було б без руху, [тобто таким], що не рухається. Отже, воно рухається і пропливає таким же способом, як обертаються коліщата годинникового механізму. Я відверто зізнаюся, що цей мій закид нічого справді не означає, навіть можна було б від нього відмовитися. Проте в того, хто глибше над цим замислиться, виникають ще сильніші доводи проти Арріаги, бо чому, якщо ти закриєш ніс, вуха, очі і губами добре затиснеш трубку, щоб не виходило повітря з уст назовні, тоді не можеш втягнути води? Бо що ж тоді її приводитиме в рух? Я ж не заперечую, що це може статись легко. Адже закритий і стиснутий в устах, гортані і в утробі дух заважає диханню і в такому стані можна перебувати тільки протягом нетривалого часу. Бо коли, за Арріагою, повітря як причина руху є закритим, то я не бачу, яким чином міг би вивести і звільнити його наш автор. І тут навіть не відбувається взаємопроникнення одного повітря в інше, а лише згущення [конденсація], подібно до того, як при надуванні кулі, коли навіть до повної і надутої можемо ще вдувати повітря.

Титульна сторінка твору О. Геріке «Нові Магдебурзькі досліди щодо порожнечі»

Суть шостої думки полягає в тому, що природа, оскільки бог надав їй боязнь перед порожнечею, стискається, розширюється, опускається вниз і підноситься догори. Тому-то складки ковальського міха не можуть розтягнутися, бо стискаються природною [силою], а коли повітря викачується з якоїсь посудини, то воно розширюється. І тому, коли повітря викачується з середини, вода піднімається і підносить [поршень і т. д.]. Так і те, що стосується інших речей. Цю думку приписують майже всім античним філософам. Але вона або нічого не пояснює, або є занадто заплутаною. Бо якщо вони вважають, що німа і нежива природа має страх, то я не розумію, який [страх], вже він притаманний тільки живим істотам. А тут це просто смішне. Якщо під цим страхом і боязню нічого іншого не розуміється, як тільки те, що властивістю природи є уникнення порожнечі, то цим нічого іншого не стверджується, як лише те, що вже було доведено в попередньому розділі, а саме, що природна порожнеча не допускається. Тепер нам слід розв'язати таке питання: завдяки чому і якими засобами, так би мовити, володіє природа,
136 не допускаючи в собі порожнечі? //

Сьома думка з усіх для нас найвірогідніша і найкраща, а тому її необхідно детально розглянути. Заперечують [існування] порожнечі й ті «чудеса», що, як бачимо, трапляються з тілами. Вони ж виникають частково через вагу повітря, частково внаслідок здатності сили пружності повітря, частково внаслідок обох разом узятих причин. А щоб зрозуміти цю думку, необхідно спочатку з'ясувати, що ці дві характерні властивості, які мають тіла, а саме — вагу і пружність, має також повітря, хоч це і не помітно. Вага — це повна сила, що притягує тіло до центру всесвіту і грунтується на щільності або на якійсь іншій силі. Зрештою, не будемо тут про це сперечатися. Пружністю, або силою пружності, називається така здатність деяких тіл, завдяки якій тіла зберігають свій природний стан таким, що коли їх насильно приведеш в інший, то вони знову повертаються до попереднього, як пташиний дзьоб, кущі і тонкі дерева, і деякі дуже м'які метали, а також вовна, бо коли стиснути її в руках, а потім відпустити, вона сама розсунеться і повернеться до попереднього стану. А віск, навпаки, через те, що не має такої властивості, зберігає ту форму і стан, яких ти надаєш йому, стиснувши руками.

У чому полягає ця здатність, також не будемо тут досліджувати. А те, що обидві ці здатності має повітря, підтверджують численні досліди. По-перше, надутий м'яч, якщо його поставити на вагу, виявляється важчим, ніж не надутий.

І нарешті було проведено на Арвернії дослід, як засвід-

чують Йоганн Цан[4] й Картезій[5] («Дослідження атмосфери», в розд. 3), який підтвердив, що повітря важче біля підніжжя гори, ніж на її вершині. І коли несли на дуже високу гору слабко надутий м'яч чи кулю, то вони поступово надувалися, а коли їх винесли на вершину, то повністю, як з'ясувалося, стали надутими. Очевидно, повітря, закрите в кулі, стискувалось іншим повітрям, яке тиснуло на нього і перебувало навколо нього. І коли ж його перенесли в район легкого повітря, яке тиснуло на нього слабше, тоді воно розширилося і заповнило всю кулю. Так само і з шерстю, складеною у велику купу, густішою є та, що лежить на землі і на яку тисне вага решти, а рідшою і легшою є ця, що міститься на самому верху. Звідси очевидно: те, що перебуває нижче, зазнає тиску від вищого. І так взагалі на тіла, що розташовані нижче, тисне земля, вода й інші тіла, подібно як і на воду тисне вода, // що міститься вище, а найнижча тисне на 136/98. ще нижчих — землю на дні. Це підтверджується також іншим дослідом. Бо якщо налити ртуть або живе срібло в скляну трубку, відкриту тільки з одного боку, і закривши отвір трубки пальцем та повернувши вниз, занурити в іншу ртуть, що міститься в посудині, і відкрити отвір, то ртуть не витече повністю в нижню посудину, а затримається в трубці. Це показує, що на ртуть, яка міститься в посудині, тисне повітря, яке оточує трубку і через це [посудина] не може прийняти іншої ртуті, що намагається вилитися з трубки. Це саме станеться з водою й іншими рідинами. Таке ж явище відбувалось і на згаданій горі Арвернії (як про це свідчить вже згаданий автор в тому самому місці). Ртуть, яка біля підніжжя гори всередині трубки піднялася вище, коли її винесли на вершину гори, стала на три персти[6] нижчою, тому що там повітря було безперечно легше і менше тиснуло на вміщену ртуть. На цю помилку вказав дуже досвідчений експериментатор Бореллі[7]. Він зауважує, що коли наступає довготривала і затяжна сльота, тоді ртуть піднімається в трубці вище звичайної висоти. І так само, коли вже сльота перестає, ртуть знижується і спадає. І справді, коли наближаються дощі, повітря стає важчим, тому що на нього тисне вага навислих над ним хмар, а воно, в свою чергу, більше тисне на вміщену ртуть і це стиснуте повітря також з свого боку тисне на отвір трубки і піднімає закриту ртуть. А коли дощі перестають, то це ж повітря має змогу вийти крізь хмари, що розійшлися, і воно, звільнившися само від тиску, звільняє також ртуть, уміщену в трубці, від тиску, бо повітря, виходячи з трубки, звільняє місце, яке раніше займало, для ртуті, що спадає. Звідси є очевидним, що вага закритої ртуті такої висоти, на яку вона піднялась, дорівнює вазі

повітря, яке на неї тисне, і підіймається вище, немовби на терезах, коли це ж саме повітря з якоїсь причини стає важчим, падає нижче, коли те ж повітря стає рідшим. Але треба вважати, що не всяке повітря тисне, а тільки те, яке нависає прямо і перпендикулярно над посудиною. Так, наприклад, коли посудина буде круглою, то нависатиме і тиснутиме на рідину, що міститься в ній, те повітря, яке має форму циліндра або круглого стовпа, що простягається від найвищої повітряної точки аж до поверхні рідини. У рідких
137 тілах, якими // переважно є вода і повітря, оскільки одна частина відокремлюється від іншої, то окрема частинка тисне на вміщену під собою річ, саме та, яка перебуває в перпендикулярному положенні до неї. І навпаки, тільки та її підтримує, яка лежить перпендикулярно до тієї, що тисне. Звідси і випливає, що та сама мідь або свинець, якщо йому надати форми кулі, потоне, а коли ж розплющувати в пластинку, то плаватиме на воді. Бо у формі кулі вона є такою, що займає малу площу води і це недостатньо, щоб могла плавати. А коли її розплющити в пластинку, вона стає немов поверхня води, і тоді займає більшу площу води, достатню для її підтримування. Але раптом можуть запитати, чому, якщо повітря має вагу і тисне на тіла, що містяться під ним, ми не відчуваємо його ваги? Відповідаємо, що це відбувається тому, що тиск з усіх боків є рівномірним. Так, наприклад, шукачі [перлин], пересуваючись по дні моря, не відчувають тиску води, яка є над ними, бо перебувають неначе в рівновазі, коли з усіх боків їх підтримує вода. Тому-то і великі колоди, занурені у воду, можна легко переносити, бо не стільки людина їх підтримує, скільки вода. Це про вагу повітря.

9. Те, що насправді і повітря має пружність, переконуємося з найпростішого досліду з надутим пузирем. Бо коли надутий круглий пузир стиснути рукою, то він змінить форму і стане до певної міри плоскішим і доти буде стиснутим, поки його тримати. І сам він, коли відпустити руку, набуває попередньої форми, тобто це не що інше, як те саме, що повітря внаслідок пружності розширюється, коли зникає перешкода, і знову повертається до попереднього стану. Крім цього, Бореллі твердить, як пише згаданий автор, що повітря в природному своєму стані після того, коли зникає всяка перешкода, є дуже розрідженим і займає об'єм у дві тисячі разів більший, ніж у стані згущення, і тому, якщо усувається те насильство, то повітря само собою і з великою силою повертається до свого первісного природного розрідженого стану. Звідси ясно, що повітря дійсно розширюється само собою з великою напругою і з дуже великою швидкістю. З другого ж боку, воно ніколи само собою не згущується, а

це згущення відбувається внаслідок якогось зовнішнього чинника — холоду або завдяки тиску іншого повітря, що над ним нависає чи оточує його. Попередній приклад підтверджує щоденний досвід, бо якщо дуже сильний мороз, то повітря стає щільним і рідшим, не таким проникливим, тому важко дихаємо і навіть здається, що звук метальних машин, які гримлять, слабко чути. Підтвердженням другого прикладу, що повітря під тиском // іншого повітря згущується, може бути 137/38. уже згаданий дослід з напівнадутою кулею. Бо те, що повітря було стиснене всередині кулі зовнішнім повітрям, підтверджується біля підніжжя гори. І те, що повітря, яке винесли на вершину гори, само собою розширилось і розширило кулю, є свідченням того, що перед тим воно було стиснутим і мало еластичну пружність, і коли прийшло у вільніше місце, розширилося і змогло повернутися до розрідженого природного стану. Новітні [філософи] на основі цих двох властивостей повітря пояснюють відсутність порожнечі і різні дії, які, звичайно, відбуваються, щоб не було порожнечі.

Так, коли витягнути поршень з насоса, то вода негайно піднімається. Відбувається це тому, що над водою було повітря і тиснуло на неї. А вода перебувала в стоячому стані тому, що, стиснена і з усіх боків закрита, не могла куди-небудь прорватись. Коли ж було витягнуто поршень, то звільнилося місце, куди негайно ринула частина стиснутої води. Таке ж явище спостерігається, коли розтоплений віск або масло стискувати твердою дощечкою. І якщо у стінці посудини чи в самій дощечці просвердлити дірку, то через цей отвір негайно почне витікати масло або рідкий віск внаслідок того, що на них тисне дощечка. Так само нам необхідно розглядати тиск повітря і тиск води. Це ж відбувається і з складками ковальського міха, які не можуть випрямитись через те, що зверху перебуває повітря, яке тисне на них, а знизу — інше повітря, що там перебуває, також натискає на них своєю пружною силою. І тому повітря з одного і з другого боку утримує ці дві стінки немовби з собою з'єднані і спаяні, і вони не можуть розпрямитися, бо, стиснені повітрям, не можуть повернутися у попередній стан. Таким же способом, здається, можна пояснити також й інші явища. І що саме так треба це розуміти, дуже переконує очевидний дослід, з якого ми точно довідуємось, що вода внаслідок тиску піднімається вгору в насосі і не може піднятися вище 32 футів. Вага ж, під тиском якої піднімається вгору вода, є такою самою, як і вага стовпа повітря, що перебував над нею і який шириною рівний з самим насосом, і піднімає воду на таку висоту, аж доки не наступить певна рівновага піднятої води і повітря. І хоча нелегко точно вивчити і дослідити штучно, практичними дослі

дами, наскільки важчою від повітря є вода, оскільки її вага
138 не всюди однакова. // Бойль*, правда, твердить, що він дослідив, що вона майже в тисячу разів важча від повітря, а Бореллі на певних дослідах, як сам відзначає, цілком достовірно переконався, що питома вага води відноситься до ваги повітря як 1175 до 1. Якщо цей вимір є правильним, то легко визначити також величину ваги інших тіл, зіставивши їх з вагою повітря.

11. Можна зробити закид, що всередині закритої кімнати відбуваються такі самі явища. І все ж стовп повітря не сягає вище стелі кімнати, тому є занадто малим і не в силі стиснути воду, що перебуває під ним так, щоб її витіснити з трубки. Відповідаю, що повітря, яке є в кімнаті, має ту саму вагу, яку мало і назовні, бо як було стиснутим і густим, так і в кімнаті є стиснутим і закритим. Отже, [повітря в кімнаті] виходить з рівною пружною силою і тисне з такою ж самою вагою. І цього досить про інструментальну причину тих наслідків, які, як бачимо, відбуваються, щоб не допустити порожнечі.

12. Залишилось ще дещо сказати про мету, через яку творець природи не хотів, щоб ніде і нічого не було порожнього в його творіннях. Філософи пов'язують [між собою] такі дві головні мети. Перша дуже загальна, бо справді те, що робить бог, він не робить даремно, бо це найбільше суперечить його мудрості; адже, якщо бог, коли творив будову цього всесвіту, залишив би у ній якесь місце, де немає жодного тіла, то для чого робив свою грандіозну будову такою широкою, просторною, величезною? Тоді б тіла, створені ним, були менші того об'єму, який вони могли б зайняти. І таким чином можна було б йому закинути необачність, що виготовив ніби-то велику посудину, у якій помістив малу річ. Тим більше не годилося б і те, щоб безмежна мудрість, так розширивши простір, умістила в ньому значно менше речей, тобто стільки, що їх можна було помістити і в меншому просторі.

13. Другою метою було взаємне збереження речей. Усім створеним істотам їх творець вклав і надав певне прагнення і жадобу до власного збереження і безсмертя. Звідси боротьба між протилежними і дружба, мир між подібними. Ті, в кого є протилежні інтереси, воюють або загрожують одне одному загибеллю і, навпаки, легко єднаються і згуртовуються ті, в кого вони спільні, бо одне одному певним чином
138 зв. // допомагають і сприяють. І, отже, зв'язок цих і незгода тих має таку мету, щоб легко не загинути, а досягти якнайбільшої довговічності. Але насправді той самий творець світу не хотів, щоб речі залишилися постійно окремими і оди-

ничними, і між іншим вирішив, щоб вони минали і зазнавали різних змін через іншу якусь мету, яку не будемо тут досліджувати. Щоб не здавалося, що він сам собі суперечить і не погоджується з собою, дуже мудро з'єднав роди речей, що існують постійно так, що коли якась одна річ гине, на її місце виступає інша цієї самої природи. Для цього він і ввів боротьбу протилежних [речей], внаслідок якої гинуть то ті, то інші, і кожним окремо дав якусь здатність чи сім'я, яким могла б творити собі подібних і продовжувати свій рід. Отже, щоб добре подбати про обидві ці властивості, необхідно було, щоб обидві речі перебували, наче з'єднані тісними узами, бо неможливо, щоб одне тіло знищувало інше, розоряло чи щоб сприяло йому, коли б вони між собою не мали жодного контакту. В зв'язку з цим також необхідно, щоб не було жодного місця з порожнім простором і без жодного тіла. Бо якщо б десь так було, то, безперечно, одне тіло не могло б доторкнутися до іншого, тому що перебували б окремо, адже між ними був би порожній простір. Гарно про це сказав Крас у Ціцерона («Про оратора», в кн. III).

«Мені ж, визнав, ті давні [філософи] більше до вподоби, і, здається, вони набагато більше бачили, ніж може збагнути розум наших учених, тому що все те, що є вгорі і внизу,— вони вважали,— є одним і пов'язане одною силою й гармонією природи, бо жоден рід речей, який або існує сам собою, відірваний від інших, або якого інші уникають, не може зберегти свою силу і вічність». А взагалі й в самих змінних підмісячних речах існують здатності, за допомогою яких вони можуть інших або руйнувати, або їм сприяти, як це буде видно в викладі нашої фізики тим, хто глибоко цим займається. Найбільша здатність як зберігання, так і відтворення притаманна, за одностайним визнанням філософів, і зіркам і скупченням зірок. Можливо, треба допустити, що їх частини // з'єднані взаємним зв'язком, тому що одна за 139
одною змінюються і немовби з рук до рук передають рух небесних тіл, і від того залежить все в нижчерозташованих тілах, як навчає Арістотель («Метеорологія», кн. I, розд. 2). Це і є головним доказом того, чому природа уникає порожнечі. Очевидно, через те, що порожнє місце порушувало б зберігальну єдність речей і перешкоджало б тому, щоб наш світ черпав спущену з неба здатність [силу], бо не може бути, щоб через порожній простір та сила могла передаватися.

Тут також варто побіжно нагадати цікаві думки святих отців і спостереження інших авторів, як от: тричі найкращий і найславніший бог, коли побачив, що серед самих бажань людей, які хочуть бути вільними, не можна встановити пев-

ної і постійної єдності, бо люди не можуть побороти їх [бажань] якоюсь тілесною силою; то, щоб запобігти цьому злу, він так розділив плоди землі і вигоди, необхідні для життя людей, щоб не всі вони були скрізь. Це гарно доводить Вергілій [9] у «Георгіках».

Таким чином, бог найкраще передбачив єдність смертних. Бо стається так, що цей рід від того, й той від цього, дістаючи собі блага, намагається підтримувати згоду і дружбу між собою, і, можливо, нехтував би [ними], якщо б один не був зацікавлений у іншому. Необхідно відзначити дивний порядок якогось провидіння, яке встановило єдність інших речей на основі їх багатоманітності і дбає про єдність людських бажань через брак речей.

Книжка п'ята

Говорити про бога є справою теології, а оскіль- 139 зв.
ки він може бути пізнаним природним шляхом, то це відноситься до метафізики, яка внаслідок цього називається природною теологією. Зрештою, і фізик може дещо говорити про бога, і то з власного свого обов'язку і не просто, але, як кажуть, з огляду на «що». І в цьому немає нічого дивного, бо один і той же предмет можуть досліджувати різні науки і в різних аспектах. Таким чином, і наука фізики говорить дещо про бога, але не в розумінні, чим він є, і які він має здатності, а в тому розумінні, що він є першорушієм і причиною всіх рухів, що відбуваються в цьому гідному подиву світі матеріальних речей. Торкаючись проблем руху, Арістотель («Фізика», кн. VIII та остання) зачіпає й проблеми першорушія — бога. І цю книжечку, хоча вона дуже маленька, здається, необхідно ставити вище всіх інших, хоча би навіть через сам зміст, який вона викладає. Дещо найважливіше з неї ми тут візьмемо.

РОЗДІЛИ П'ЯТОЇ КНИЖКИ:

I. Короткий виклад вчення Арістотеля про першорушія.
II. Чи рухоме має причину свого руху в чомусь іншому.
III. Чи обов'язково повинен існувати перший і єдиний творець усіх рухів.
IV. Чи важкі й легкі тіла рухаються самі собою.

Розділ перший

КОРОТКИЙ ВИКЛАД ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО ПЕРШОРУШІЯ

У цій книзі Арістотель не ставив собі іншої мети, крім тієї,
щоб показати, що // від пізнання рухів, які спостерігаємо 140
в речах, можна дійти взагалі до пізнання першорушія, тобто до того, від чого рух бере початок, а він сам є нерухомим. Змістом майже усього трактату є твердження: все, що рухається, має причину руху в іншому, отже, таким чином, з необ-

хідністю доходимо до якоїсь першої рушійної сили, що все
приводить в рух, а сама є нерухомою та її ніщо не приводить
в рух. Правда, це він тлумачить по-різному. І навіть не все
тут правильно. Так, на початку книги каже, що рух є вічним,
а це твердження неправильне, адже Святе письмо вчить, що
існував початок всіх речей. Ми не будемо цього спростовува-
ти, проте виступимо категорично проти, коли йтиме мова про
створення світу. І, нарешті, це твердження суперечить анте-
цеденту попередньої думки, бо, дійсно, все, що рухається,
приводиться в рух іншим. Щоб це вияснити, ми поділяємо
речі на ті, що приводять в рух, та ті, що приводяться в рух.
Бо по-перше: існують як такі речі, що самі собою приво-
дяться в рух або зрушуються, і по-друге, такі, що зрушують-
ся акцидентально. Самі собою рухаються або приводять в рух
ті речі, що зрушуються або володіють своїм власним ру-
хом: наприклад, коли людина біжить або розмахує мечем, то
людина рухає сама себе і тому що власним своїм активним
рухом розмахує мечем, а меч рухається пасивним рухом.
В дійсності ж приводять або приводяться в рух через акци-
денції ті речі, що не мають свого власного руху. А тому,
що він існує в тих речах, що мають власний рух, то і лю-
дина акцидентально рухає меч, і блиск меча акцидентально
рухається. У цьому поділі Арістотель залишив без уваги
інші рухи, саме ті, які зрушуються акцидентально, але через
те, що це не стосується конкретно даного питання. Філософ
ділить ті, що і приводять, і приводяться в рух самі собою
іншим способом. Він говорить, що деякі з них рухаються самі
собою, деякі завдяки іншим, а ті інші згідно з природою,
а деякі поза природою. І, дійсно, ті речі, що рухаються самі
собою, приводять в рух згідно з природою, наприклад, живі
тіла, які мають свою власну причину руху. А ті ж речі, що
рухаються завдяки іншим, мають подвійний рух, частково
згідно з природою, наприклад, тяжкі речі прямують вниз,
а легкі вгору, а частково поза природою, як наприклад, легкі
тіла насильно штовхаються вниз, а важкі — вгору.

Однак він вчить, що навіть жива істота, хоча має природ-
жену здатність до руху, як кажуть, рухається згідно з при-
родою. Коли ж буде мати якісь надмірні тенденції, то тоді
може рухатися то згідно з природою, то незалежно від неї,
140 як наприклад, тіло людини притягається земним // тяжінням,
38. воно природно прямує вниз. Якщо ж людина стрибає вверх,
то цей рух є проти природи. На основі цього поділу не слід
доводити, що тіла, які рухаються завдяки іншим, рухаються
іншими, а ті, що рухаються самі собою, твердить він, руха-
ються своєю душею. А неживі тіла, які рухаються природно
(наприклад, важкі падають вниз, легкі піднімаються вгору),

то хоча й здається, що вони рухаються самі собою, в дійсності ж, як вважає Арістотель, це не так. Тому він вчить, що свій рух ці тіла запозичують від того, що їх створило. Таким чином, все що рухається, рухається завдяки іншому. Звідси, він робить висновок, що існує якийсь першорушій. Бо, якщо його не було б, то причинова послідовність вела б до нескінченності, що не допускає загальновизнана філософія, і що іншими доказами стверджує Арістотель. Він вчить, що цей рушій єдиний, непорушний, позбавлений матерії та вічний. Єдиний, тому що багато перших не може бути і немає потреби їх збільшувати, а досить одного. Непорушний, бо коли б міг рухатись, рухався б завдяки іншому, і тому не був би першим, позбавленим матерії та вічним. Він вважає, прийнявши неправильне твердження, що рух був споконвічним, бо сам рушій, щоб міг створити вічний рух, повинен бути вічним. І так само нематеріальним, адже коли був би матеріальним, то не мав би нескінченної величини, яку, як перед тим згадав, міг би мати. Будучи ж скінченною величиною, не міг би бути носієм нескінченної здатності, яка справді може бути творцем вічних рухів. З другого боку, частково для кращого вияснення причини, частково для доведення твердить про важливість рухів, зазначаючи, що рух відносно місця перевищує природою, часом і значенням інші рухи. Природою, оскільки рух щодо місця може існувати без руху щодо кількості і без руху щодо якості, вони ж без нього не можуть існувати. А з другого боку, часом, бо випереджає час. Він дійсно вважає, що рух щодо місця, оскільки він існує в небесних сферах, є нескінченним і вічним, інші ж рухи є перехідними, бо мають початок і кінець. Значенням, тому що природа, властивістю якої є починати від менш досконалого і поступово йти до більш досконалого, бере рух від інших речей, наприклад, під час вдосконалення живої істоти, і нарешті приходить до руху щодо місяця. Серед самих же рухів відносно місця, перше місце він відводить коловому рухові, оскільки в речах той рух може існувати вічно. Ось виклад того, що у цій книзі доводить Арістотель. Це і є філософське вчення з кн. VIII «Фізики», головні питання якого ми розглянемо тут трохи докладніше.

141

Розділ другий

ЧИ НЕОБХІДНО, ЩОБ РУХОМЕ [ТІЛО] ПРИВОДИЛОСЯ В РУХ ІНШИМ?

Те, доказами чого доводиться, що бог — єдиний творець речей і володар світу, докладніше буде розглядатися у метафізиці. Тут же слід сказати, що ми отримуємо про нього такі дані на основі самого пізнання рухів,— це розглядалось вже в розвідках про фізичне тіло. Воно також є метою останньої книги Арістотеля, як ми згадали на початку. Саме там Арістотель намагається довести існування першорушія таким аргументом: коли щось рухається, з необхідністю мусить рухатися завдяки іншому, а тому ми змушені дійти до першопричини та автора всіх попередніх рухів. Правда, хтось може заперечити або обидва з цих тверджень, або одне з них. У зв'язку з цим тут насамперед необхідно захистити від закидів те, про що писатимемо в двох розділах. Після того необхідно буде показати, що звідси виводиться правильний висновок, який ми намагатимемось зробити в четвертому й останньому розділі. Тут же ми побачимо, як Арістотель легко довів, що рухоме не може, власне кажучи, рухатися само собою, коли зробив чіткий поділ на тих, що рухають, і рухомих. Адже деякі рухаються самі собою, деякі завдяки іншим, інші ж згідно з природою, деякі ж проти природи, оскільки довів, що всі вони рухаються на основі певної причини.

По-перше, було б смішно, якби хтось сумнівався в тому, що ті [речі], які рухаються навіть проти природи, і ті, які рухаються згідно з природою, рухаються завдяки іншим. А їх є два роди: живі й неживі. Щодо живих істот, то тут зрозуміло, що вони рухаються не самі собою, як цілість, а, по-перше, завдяки своїй природі, і з другого боку — завдяки першорушію, подібно до того, як у живих істотах згідно з твердженням Арістотеля таким рушієм чи головною субстанцією життя є серце, а згідно з дослідами новіших фізиків та медиків — мозок, яким приводяться в рух інші частини, а від цих — ще інші. Так, наприклад, з мозку виділяються певні життєві духи, за допомогою яких душа, якщо захоче, напружує нерви й артерії, або сумує, і завдяки їм приводить в рух інші частини, та немовби пальцями регулює усе тіло.

І тут необхідно зауважити, що живі речі рухаються самі собою і завдяки іншому, однак, здається, одне одному не

суперечить. Це поняття «само собою» приймається не у влас-
ному значенні, тобто на основі якоїсь причини йому власти- 141
вої і внутрішньої; поняття ж // «завдяки іншому» береться 38
у прямому й точному значенні, а саме «на основі іншого»,
яке реально, хоч і не адекватно, відмінне від цілого. З дру-
гого боку, в речах неживих, коли вони рухаються згідно з
власною природою, коли, наприклад, важкі прямують вниз, а
легкі вгору, маємо більшу трудність. Але це ми пояснимо
далі. Крім цього доказу Арістотеля, ми можемо також схва-
лити і його твердження. І неможливо, щоб активне реально
не відрізнялося від пасивного бодай неадекватно, тому що
поняття активне та пасивне суперечливі і не збігаються в
одному і тому ж суб'єкті, особливо [якщо йдеться про] дію
і підлягання дії тілесним способом. Те, що приводить в рух,
є активним, а те, що приводиться в рух,— пасивним. Отже,
вони відмінні; і тому пасивне не існує там, де щось рухається
власним рухом, що очевидне само собою.

2. А найсерйозніші закиди, скільки б їх не було, стосуються природних рухів легких і важких [тіл], і тому у наступному розділі спробуємо їх заперечити. Зрештою хтось може сказати, що перший рушій рухається сам собою; як душа людини, що приводить в рух ціле тіло, рухається сама, бо яким чином вона може зрушувати, якщо сама не рухається. Те ж стосується всієї природи і неба, бо якщо правда, що його рухають ангели, то самі ангели рухаються самі собою. Відповідаю: не може одне тіло рухати інше, тому що і само приводиться в рух іншим і, навпаки, дух може, не маючи власного руху, приводити в рух інше; саме це тут пояснимо.

Розділ третій

ЧИ ОБОВ'ЯЗКОВО ПОВИНЕН ІСНУВАТИ ПЕРШИЙ І ЄДИНИЙ ТВОРЕЦЬ УСІХ РУХІВ?

1. У цьому питанні нам необхідно погодитися з заперечною частиною [твердження] Арістотеля, якщо не хочемо, щоби вся ця будова, яку ми намагаємося спорудити і яка повинна привести до пізнання одного першорушія на основі пізнання природних рухів, легко не завалилася. Адже припустивши, що важкі і легкі [тіла] рухаються у прямому розумінні самі собою і, якщо ми це приймемо до уваги, то помилковим буде загальне твердження, що все рухоме рухається завдяки іншому. Тут нам треба врахувати три фактори. По-перше, треба пояснити, що як важкі, так і легкі тіла рухаються не

самі собою, а завдяки іншим. По-друге, дослідити, що є тим, завдяки якому вони рухаються. По-третє, необхідно відкинути заперечення противників, що ні важкі, ні легкі тіла, коли згідно з природою прямують до своїх місць, не рухаються
142 самі власним рухом. І таким чином // доводимо з Арістотелем, що по-перше, рухати себе природно і бути головною причиною свого руху є властивою здатністю життя, а першоматерія й інші як досконалі, так і недосконалі [речі], які, здається, рухаються своїм власним рухом, не живуть, отже, самі себе не рухають. Більший висновок припускається майже всіма філософами, як це стане зрозумілішим, коли йтиме мова про життя і душу. Отже, вони не приводять в рух самі себе. І справді, коли ми кажемо «живе срібло», «жива вода», то маємо на увазі переносне значення. Крім цього, живе тіло, яке рухається само собою, повинно мати, крім форми, що є активною основою руху, і матерію, що є пасивною основою того ж руху, тобто дві частини — одну, яка б рухала, та другу, яка рухалася б, що спостерігаємо в живих істотах, в яких серце або мозок приводить в рух інші частини. Але в першоматерії та в багатьох інших народжених неживих предметах цього не знаходимо, бо їх частини є однорідними. Першоелементи не можуть рухатися самі собою. Крім того, ті [тіла], які рухаються самі собою, а особливо живі істоти, мають у своїй потенції здатність, завдяки якій вони можуть бути в стані спокою або рухатися. Однак ця властивість зовсім відсутня у неживих істот. Проте, зверни увагу, що коли нерозумні живі істоти можуть самі під час руху зупинятися і відпочивати, це не треба розуміти так, що те, що спонукує їх до руху, може опиратися на цій же силі, яка в них міститься. Власних сил у своєму розпорядженні вони не мають, бо це притаманне тільки тілам, наділеним розумом та волею, а рухаються природною спонукою, як ми перед цим вияснили. І доти можуть перебувати у стані спокою, як говорять, поки триває дія якогось предмета, спрямована на них. Говорячи іншими словами, важкі предмети, коли їх не зупинить якась перешкода, рухатимуться аж до центра землі, і легкі — аж до найглибших основ першоелементів. Крім цього, можна зазначити, що як важкі, так і легкі тіла, хоч рухаються самі собою, тобто рухаються завдяки їм властивим принципам, з другого боку не рухаються самі собою у власному розумінні, бо такі їх основні властивості, як у важких речах вага і легкість в легких, існують у всякому разі неадекватно і в дійсності від них відрізняються, як твердить Євстахій Ясний (Фульгенс), якого ми не раз згадували. Протилежне ж твердження не дозволяє нам використати перший з вищенаведених доказів. Отже,

не будемо допускати в цьому жодної різниці між живими і
неживими речами.

2. Що собою являє те, завдяки чому рухаються важкі та
легкі тіла, визначити не так просто. // Одні приписують рух 142/38
важких та легких речей творчій причині, інші ж вважають,
що сама вага і легкість є активними причинами їхнього руху,
і, з другого боку, хочуть, щоб матерія та форма були тільки
пасивними. Інші ж і форму, і саму вагу важких речей, а
також легкість називають засобом руху, форму, правда, го-
ловним, а вагу менш властивим. Але те перше, що рухає,
ставлять поза ними. Що ж у цьому розходженні думок є
вірогіднішим, над цим нам треба подумати. Здається, більш
вірогідним є те, що як важкі, так і легкі тіла рухаються
завдяки творчій причині, немов би через основну причину і
принцип руху і одночасно завдяки наданій їм вазі або лег-
кості, а одночасно завдяки своїм формам, немовби через менш
важливі причини руху, чи засоби. Перша частина твердження
доводиться так: те діюче, що створює якесь тіло, надає йому
буття під час народження, таким чином повинно йому також
дати і те, що вимагає його буття в цей час, бо як це зви-
чайно говорять, те, що дає буття, дає логічно і те, що
необхідне для буття. І раз буття важких і легких тіл вимагає
при їх виникненні природного місця, що є очевидним, то
творча сила змушена його надати. Нарешті те, що за при-
родною властивістю має надати, дає, щоб не виходило, що
в чомусь є недостача. І привносить щось для оволодіння ним,
бо якщо б нічим не заволоділо, то не було б можливості
його пізнати. Тіла ж як легкі, так і важкі можуть здобути
відповідні їхній природі місця не інакше, як за допомогою
руху. Отже, рух надається їм творчою силою. Хтось може
запитати, чому рухові живих тіл не приписується творець,
зрештою навіть будь-яке збільшення тіл та різні зміни не
приписуються творчій причині? Відповідаю: тому що ні збіль-
шення, ні зміна, ні рух тіл щодо місця не вимагається для
набуття якоїсь властивої їхній природі досконалості. В той
момент, коли вони виникають, це треба надати їхній власній
формі. Другу частину твердження можна довести таким чи-
ном, що тяжкі та легкі тіла навіть при відсутності творця і
після цього, коли насильно зупинити їхній рух, а потім знову
усунути перешкоду, починають рухатися. Отже, необхідно,
щоб вони мали якийсь засіб або рушійну силу, а це справді
може бути не що інше, як субстанційна форма, а також вага
і легкість, які йдуть за формою. Тому вага і легкість є не
що інше, як здатності, дані для здійснення руху, немовби 143
бездушна воля, що виражає потяг до дії і розум для здій-
снення розумових дій, отже, // їм самим треба приписати

рух. Що не тільки це слід визнати для субстанційної форми, видно із такого: коли суттєвою формою є те, завдяки чому складна річ має субстанційну і абсолютну дію, то обов'язковим є і те, щоб ця сама форма народжувала і творила з себе всі акцидентальні дії, природжені і властиві речам, які йдуть за першою дією у природному порядку. Особливо ж додай, що вага і легкість тіл, навіть коли вони перебувають у стані спокою, є активнішими потенціями, ніж інші здатності дій. Бо здається, що вони безперервно рухаються, і навіть, коли перебувають у стані спокою, то не втрачають руху настільки, щоб не мати до нього потягу. І зрозуміло, що вони доти перебувають у стані спокою, доки їх стримує якась зовнішня сила, і тому, коли її усувають, негайно зрушуються у відповідному їм напрямку. Подібне відбувається, коли забрати підпору, що тримає стелю, або прорвати кулю, в якій є повітря. Тому [тіла] навіть намагаються, скільки можуть, подолати свою перешкоду; так бачимо, що величезні камені самі себе повільно закопують у землю. Але нам необхідно протистояти закидам противників.

3. Закидають, по-перше, реалізований наслідок вимагає причини, як вчить Арістотель («Фізика», кн. II, розд. 2 та «Метафізика», кн. V, розд. 2). Бо ж наприклад, часто буває, що в той час, коли горить вогонь, й інший вогонь від нього спалахує та згасає, отже, його рух не можна приписати його джерелові. По-друге: елементи всі взаємно з собою з'єднуються і [кн. «Про виникнення і знищення», розд. 9], відомо, що інколи з необхідністю важкі речі виникають з легких і легкі з важких. Отже, коли що-небудь рухається завдяки своєму творцю, то іноді треба допустити рух важких тіл вгору на місце легких, опускання легких вниз на місце важких, що здається абсурдним. По-трете: тілесний рушій приводить щось в рух, навіть коли сам рухається. І тільки першорушій здатний приводити в рух та не рухатися, як вчить Філософ («Фізика», кн. VII, розд. 1). А коли легкі або важкі тіла починають рухатися, їх першопричини здебільшого не рухаються. По-четверте: бо менш природним для важкого і легкого тіла є його рух, ніж тепло — вогню, живій істоті — рух серця і дихання, розумній природі — потяг до мети. По-п'яте: якщо важкі та легкі тіла приводилися б в рух своїм творцем, то завдяки йому рухалося б також живе срібло, бо є одним з важких тіл, як це може [робити] земляна вода і
143 водяна земля // Проте, це ми не повинні стверджувати, тому
36. що, коли б крім ваги не був наданий жоден рух, то тільки для того, щоб завдяки їй тіла могли прийти на своє природне місце. Живе ж срібло майже не перебуває в стані спокою і навіть, куди б його не кинути, невпинно біжить до центра

Відповідаємо на кожне зокрема. Щодо першого. Арістотелівське твердження: дійсне вимагає дійсної причини — треба розуміти не так, ніби необхідно, щоб поки існує наслідок, існувала б і причина. Це помилка, яку заперечує тисяча прикладів. Наприклад може статися, що людина, кинувши камінь або пустивши по воді легкий човен, сама може загинути швидше, ніж вони зупинять свій рух. Таким чином, твердження Філософа говорить, що наслідок, який виникає у дійсності, вимагає дійсної, або діючої причини, хоч та причина і її здатність існує не протягом всього часу, коли існує наслідок. Щодо другого, яким чином проникають першоначала одні в одні, тут не місце досліджувати. Тимчасом, я кажу, що коли б легкі тіла походили від важких або навпаки, і хоча важкі не були б легкими, а легкі важкими, проте вони мали б актуальну здатність або можливість, а це можна бачити у всіх рівнозначних причинах. Бо і сонце актуально немає квіток, зілля і т. д., хоча можна сказати, що має це все у здатності, тобто має здатність до їх утворення. Щодо третього: більшість філософів, наскільки я знаю, і серед найвизначніших учень Арістотеля Теофраст стосовно того вчення розходиться з Арістотелем, бо коли магніт притягує залізо, сам не рухається. Але це треба пояснити так. Матеріальний рушій не рухає, хіба що сам рух здійснює не через всього себе, але або частково, або через щось, йому акцидентальне. Так людина може щось привести в рух, і хоча вона вся рухається, проте не може цього здійснити інакше, як якоюсь своєю частиною, а саме рукою або ногою. І так само чутливі об'єкти приводять в рух відчуття, залишаючись нерухомими, розкриваючи ті властивості, які їх привели в рух, як квіти виділяють запах, зображення, образ і так щодо інших. Тому також слід сказати, що творчі причини важких і легких речей рухаються. Щодо четвертого, і хоча те, що наведене для прикладу, є природним для речей, однак не все відноситься до цього першого буття, а саме того моменту, коли воно виникає таким способом, як ми це пояснювали вище. Те ж саме стосується і биття серця, яке частково походить від першої творчої причини, частково від субстанційної форми або душі. Щодо п'ятого: рух живого срібла [ртуті], прямує до центра завдяки творцю як першопричині, // завдяки фор- 144
мі, а не завдяки своїй вазі, як інструментальній причині (і це стосується решти важких тіл). Цей рух, що спрямовує живе срібло в різні боки і сам не перебуває в стані спокою, необхідно приписати і тим іншим речам, що збігаються і викликають постійні дії. Основною ж причиною цього явища є сама вага, скріплена вологістю і плинністю і самою кулястою формою. Бо вага є такою значною у живому сріблі, що

всі метали, крім золота, пливуть на його поверхні. І це штовхає кулю вниз, яка, не маючи на рівній поверхні сталого положення, котиться то в один, то в другий бік. Те ж саме діється і з дерев'яною кулею, розміщеною на рівній поверхні. Волога ж має в собі вагу і, уникаючи контакту з сухим тілом, приводить до того, що частини збираються в кулю. І хоча це також можна побачити інколи на прикладі водяних крапель, але ці краплі не такі тривкі як у живому сріблі. І це тому, що в живому сріблі в'язкість внутрішніх частин сильніша, ніж у воді. Тому-то вода легше розходиться, ніж живе срібло. Крім того, його плинність і кругла форма не дозволяють, щоб воно перебувало в одному місці. Будучи круглою, кулька тисне на тверде тіло тільки нижньою частиною, а боками натискує на повітря, що її оточує і оскільки дійсно є важкою, відштовхує в усі боки повітря, яке не може її підтримувати, і нарешті, тому що є плинною, тобто має нестійкі частини, негайно розливається в той бік, куди було відштовхнуте повітря. Інші ж частини, взаємно з'єднуючись цим рухом, немовби підіймаються на вазі і пливуть за частиною, що вже впала, а потім ті, що впали, тягнуть за собою інші; і так рухаються й легко котяться. Але очевидно, що живе срібло, якщо б не мало ніякого перед тим вічного поштовху, в кінці зупинилося б, навіть, коли б і розбилося на дрібні частини.

5. Дехто міг би нам тут окремо закинути; адже, в кожному разі, і ваше твердження не рятує визначення життя, тому що не визначає істинної різниці між живим і неживим, коли вважає, що неживі важкі і легкі тіла мають дані їм внутрішні основні принципи власних природних рухів, а саме, форму, вагу і легкість. Відповімо: різниця між живими і не-
144 живими, // важкими і легкими полягає в тому, що вони
3в. мають основну причину свого руху всередині себе і тільки ту, а саме: форму або душу, що є незалежною у своєму русі від зовнішньої причини, за винятком, звичайно, втручання бога. І хоча ми говоримо, що неживі мають якісь внутрішні причини свого природного руху, але доводимо, що вони є менш важливими інструментами, тому їх рух відносимо до зовнішньої причини, тобто, до творця. До цієї важливої основної відмінності додається багато інших. Наприклад, живі істоти найбільше наділені органами чуття і в потенції здатні до відпочинку, і тому можуть рухатися самі собою в той чи інший бік, чого немає у важких і легких тілах, позбавлених життя.

Розділ четвертий

ЧИ ВАЖКІ І ЛЕГКІ [ТІЛА] РУХАЮТЬСЯ САМІ СОБОЮ?

Тут мова йтиме про висновок з уже з'ясованого Арістотелівського твердження, а саме, ніби жодна річ не може рухатися сама собою; все, що рухається, рухається завдяки іншому. А коли опустимо це, то чи правильним буде висновок, що існує якийсь перший і єдиний творець і рушій всіх рухів. З цим погоджуються майже всі філософи, до яких і ми приєднуємося. А щоб більше виявився зв'язок цього твердження та його істинність, необхідно звести дане твердження до такого силогізму: коли б не існував першорушій — причинність у суттєвій субординації рухомих предметів, тоді не існував би і їх наслідок. Але цього не трапляється, що очевидно само собою. Можна доводити це і так: коли б не існував першорушій, або не все рухоме рухалося б завдяки іншому, то йдучи так до безконечності, ми б твердили, що це рухається від того, а те від іншого, а те знову від іншого і так без кінця. Проте такого руху не слід допускати, бо це суперечить здоровому глузду і виступає проти загальновизнаної філософії. Нарешті, також покажемо, що таке твердження неможливе при доведенні більшого засновка попереднього силогізму, бо ніщо не рухається само собою, як це вже було з'ясовано. Отже, з необхідністю доходимо до першого та єдиного рушія, і цим доводиться більший засновок попереднього силогізму. У всіх суттєво підпорядкованих причинах руху існує перша причина середньої і середня останньої. // І чи середня може бути одна чи їх багато? Я, принаймні, вважаю середніми причинами всі ті, що не є ні першими, ні останніми з огляду на якийсь певний рух. І коли усувається причина, усувається і те, що від неї залежить, отже, якщо немає першої, немає середньої, якщо немає середньої, немає останньої, і тому не може існувати жоден наслідок. А з другого боку, тому, що не можна йти назад від причини до причини у нескінченність, то ніколи й не доходимо до першої причини. Так це пояснює Арістотель. Тут нагромаджується цілий ланцюг причин, і тому запитую, чи у всій цій множині є якась причина, що рухає і сама не приводиться в рух іншою, чи дійсно вся і рухає, і приводиться в рух іншою. Якщо перше, отже, буде одна перша причина, якщо друге, то вся ця кількість причин буде рухаюча і нерухома, але ж звідси ви

145

пливає, що існує якась [причина] поза тією сукупністю, якою приводяться в рух всі інші. Вона, отже, знову буде першою. І якщо б ти сказав, що ця причина, яка рухає всі, приводиться в рух іншою, і та знову іншою, то говорив би проти припущення. Я ж вимагаю, щоб ти взагалі враховував усі причини, а ти насправді не всі враховуєш, якщо, думаючи про інші, крім цих, або, що просто є смішним, скажеш, що крім усіх є ще інші. І не можна говорити, що існують якісь причини, що себе приводять в рух; що це абсурд, ми довели вже перед тим, коли йшла мова про причини. Тому, коли причини і рухають, і рухомі, то вони є немовби інструментальними, а звідси випливає, що якась є початковою. І це стосується як всіх причин загалом, так і кожної з них зокрема. А звідси ясно видно, що неможливим є рух до нескінченності. Це і є вся аргументація Філософа.

2. Правда, можна закинути, що висновок від окремого до загального є ненадійним, бо хоча будь-яка мала величина може перевищуватись іншою, це не стосується всієї їх суми. Відповідаю, таке розрізнення існує тому, що менші величини не залежать від більших, а скоріше навпаки — більші від менших, з яких складаються. Так само причини, що рухають, залежать від інших, тих, якими приводяться в рух. В сфері малих величин не може бути руху до нескінченності

145/38. за допомогою складання однієї з другою, // так само його не може бути і через розчленування на складові частини. І так доходимо до нескінченності, так само і в причинах можна дійти до нескінченності, коли б бог так захотів, виводячи одну з другої. Але йдучи від наслідків до причини, ми не можемо йти у нескінченність. Отже, приклад менших [величин] ще більше підтверджує нашу думку.

Частина друга

ПРО ТІЛО В ПРИРОДНОМУ СТАНІ, ДЕ <...>

а саме: небо, звичайно, і чотири загальновідомі елементи: земля, вода, повітря, вогонь. Пізнавши їх у першу чергу, можна буде краще пізнати те, з чого вони складаються. Бо прості тіла і всі інші, що з них складаються, є частинами всесвіту, які утворюють те величезне нагромадження речей, котре ми називаємо світом. Коли розглядати його за законами аналітики або згідно з законами розподілу, слід говорити спочатку взагалі про всесвіт, а пізніше розглядати і окремі його частини.

А все це вчення, яке ми маємо намір передусім викласти у цій частині і яке Арістотель виклав у чотирьох книжках під заголовком «Про світ і небо», ми викладаємо в одній книжці.

КНИЖКИ ДРУГОЇ ЧАСТИНИ

Книжка перша. Про світ взагалі .//.

Книжка друга. Про небо. 146

Книжка третя. Про елементи.

Книжка перша

ПРО СВІТ ВЗАГАЛІ

Чотири книжки Арістотеля, яким одні [філософи] дають заголовки «Про небо», інші — «Про всесвіт», або «Про світ», ще інші — «Про світ і небо», згідно з правдоподібнішою думкою коімбрійців, не мають іншої мети, ніж розгляд питання про п'ять простих тіл. З другого боку, якщо Філософ говорить щось і про світ, то говорить поверхово та акцидентально, і тому він не присвячує цій проблемі окремого трактату. Тому ми не будемо говорити про світ і творця взагалі згідно із звичаєм скороченого викладу вчення Арістотеля. Про це він говорить дуже мало та в різних місцях [своїх творів], а також дещо згадує у кн. VIII «Фізики», в якій при нагоді торкається цього питання. А ми у своєму вступі коротко та просто викладаємо зміст цього вчення Арістотеля про світ. По-перше, цей світ має свого творця — бога; по-друге, він вічний та ніколи не буде знищений; по-третє, існує тільки один світ; по-четверте, він є досконалим та незнищимим у всіх своїх частинах; по-п'яте, нарешті, не є нескінченним, але замкненим та обмеженим певними границями. Про це та про інше ми будемо говорити у першій книзі у наступних розділах.

РОЗДІЛИ ПЕРШОЇ КНИЖКИ:

146 I. Що таке світ, його матерія та форма.

зв. II. Система світу Птолемея [1]. //.

III. Система Коперніка [2].

IV. Система Тіхо Браге [3].

V. Чи існувала якась творча причина світу? Аргументи проти епікурейців.

VI. Чи існував та чи може існувати світ вічно?

VII. Про створення світу.

VIII. Шестиднев за святими Василієм, Амброзієм, Златоустом, Євстафієм Антіохійським [4], Теодоретом та іншими.

Розділ. (...).

X. Яку мету переслідував бог під час створення світу?

XI. Чи існує тільки один світ?

XII. Чи світ досконалий та чи може існувати [ще] досконаліший [світ]?

Розділ перший

ЩО ТАКЕ СВІТ, ЙОГО МАТЕРІЯ ТА ФОРМА

1. Те, що греки називають «κόσμος», римляни називають
«mundum», бо як у греків «κόσμος», так у римлян «mundus»
у своєму першому значенні означає якусь красу, стрункість
та порядок І тому це слово означає щось досконале та таке,
що встановлює великий порядок, воно, звичайно, має багато
значень. Бо деякі під поняттям світ розуміють два світи:
перший мислений, а саме божу думку, як зразок та ідею
цього світу, називаючи його першозразком; другий — реаль-
ний [речовий], відділений богом, та розуміють його як цілість
усіх речей, створених богом. Інші, в свою чергу цей реальний
світ поділяють на духовний, який складає певна кількість
ангелів, та на матеріальний, що складається з неба, елементів
// та чуттєвих речей. Дехто розділяє створений світ на вели- 147
кий та малий. Великим є той, що охоплює усі створені речі,
як тілесні, так і духовні. А малим називають саму людину,
по-грецьки мікрокосмос, яка охоплюючи досконалість всіх ті-
лесних речей, крім того, має відношення до природи, яка
позбавлена матерії

2. Тут ми будемо говорити про матеріальний світ, бо
фізик нічого не говорить про ангельський та малий світ.
З другого боку, він говорить про нього окремо. А тому що
поняття світу має різне тлумачення, тут наведемо різні ви-
значення або описи цього світу, про який йдеться. З усіх цих
визначень найбільш вагомими є два, які автор книги «Про
світ», чи то ним є сам Арістотель, чи Теофраст, подає у
другому розділі. Перше визначення: світ є будова, складена
з неба і землі та з тих складових частин, які існують між
ними. Друге визначення: світ є порядок та розташування
всього, що зберігається богом та завдяки богу. Обидва ці
визначення стверджують майже одне і те ж та очевидні
самі собою. Однак їх необхідно додати, коли ми хочемо
говорити про матеріальний світ, як про будову, що скла-
дається з матеріальних речей.

3. З наведеного визначення випливає, що матерією світу
є всі тілесні субстанції, про які говорить фізика, а саме: вони
природні, матеріальні [елементи], їх нараховується п'ять: не-
бо, земля, вода, вогонь та повітря; змішані і недосконалі,
як, наприклад, метеори, досконалі неживі, як, наприклад, ме-

тали, що добуваються із землі; живі істоти, наприклад, рослини і тварини. Щодо форми світу, то різні вчені по-різному підходили до цього питання. Одні вважали, що формою світу є бог, інші — небо, треті — його власна ідея, четверті — порядок, і, нарешті, дехто приписував світу окрему душу. Останні думки є більш відомими. Те, що світ живий, твердив Гермес Трісмегіст, та Зороастр[5] і Орфей. Його думку зустрічаємо у Даніеля Сеннерта («Фізика», кн. II, розд. 1): «Все наповнене душами» Цю ж думку поділяли Піфагор та Платон і їх послідовники, які часто називають світ істотою та приписують йому душу, яка всюди, на землі та у воді має певне
147 животворне сім'я. Воно виникає само собою // всюди, де
36. тільки бракує тілесного сімені. Зародки істот вона вирощує із батьківського живого сімені і утворює багатоманітно оформлене, цінне життя. Внаслідок цього вона відіграє роль творчої субстанції там, де її бракує. А також варто зазначити, що існують у цьому акцидентальні якості. Ту саму думку як велику тайну оспівує Вергілій («Енеїда», кн. VI, в. 724—729):

Перше, що небо, і землю, і водні простори, і світлу
Місячну кулю, й титанську зорю унутрі оживляє —
Дух, а розум проймає всі того громаддя частини,
Рух і життя їм дає, сполучившись з тим тілом великим.
Звідси й рід людський пішов, і тваринний, і птахи небесні,
Й моря потвори, що їх виводить глибінь мармурова[1].

4. Якщо це твердження правдиве, то не важко встановити, звідки і яким чином виникають або розмножуються форми найбільш живих речей, адже дуже великій кількості істот можна надати цю одну надзвичайно велику душу або повністю, або частково розділену на частини. Звідси, треба визнати, виводиться і метемпсихоз[6] Піфагора, про який згадується у Назона («Метаморфози», кн. XV).

Душі позбавлені смерті і завжди, залишивши попередні тіла, живуть у нових.

5. З погляду християнина це твердження необхідно просто висміяти, бо воно виглядає немовби смішна байка і може служити лише для пустої розваги. Це вчення не поділяли ні античні перипатетики, ні професори нової філософії, перед доказами яких воно не може вистояти і тому відкидається на їх основі. По-перше, у всьому світі не існує жодної дії, що походить від якоїсь відмінної від цілого світу душі, адже всі дії зумовлені окремими та роздільними формами. І нарешті, якщо б виникали форми речей як складові частини

[1] Переклад М. Й. Білика.
(*Вергілій*. Енеїда. К., 1972, с. 145).

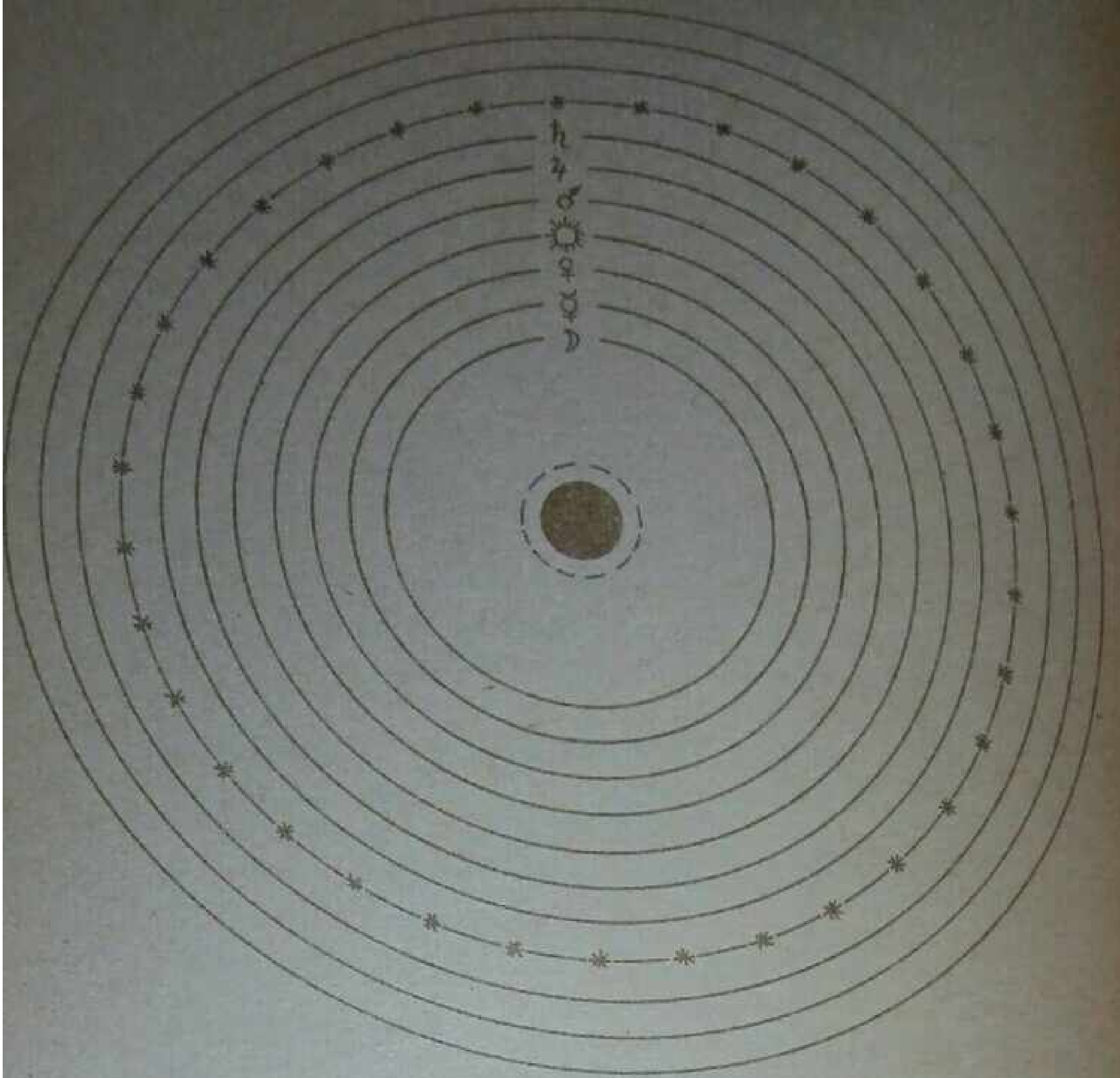
спільної форми або ж самостійно утворювалися б завдяки іншим частинам, то вони не могли б існувати, оскільки одні форми частіше відрізняються від інших родом, і не можна сказати, що вони утворюються завдяки одній формі,
інакше вони взагалі не відрізнялися б природою. Крім того, // бо 148
жодна істота не може бути частиною іншої істоти, тому що ціла [істота] існувала б сама собою, а не ціла була б частиною субстанції істоти. Нарешті, які існують частини цієї великої істоти Піфагора, адже існують також і інші істоти, проте вони не мають фізичної єдності, а міняють місце і часто можуть віддалятись одна від другої.

6. Через це перипатетики заперечували і взагалі необхідно заперечити, що світ єдиний на основі єдності творчої причини. Єдність світу є тим порядком, на основі якого все у природі найбільш відповідно між собою узгоджується, тримається разом і прямує до однієї і тієї самої мети, бо вона є формою світу. І щоб краще пізнати таку форму, то з головних частин світу необхідно дослідити розміщення та координати небес та елементів.

Розділ другий

СИСТЕМА СВІТУ ПТОЛЕМЕЯ

1. Птолемей, відомий мудрець, цар Єгипту, якого усі вважали видатним математиком за великі знання у цій галузі, дослідив і обґрунтував певне розміщення п'яти великих небесних тіл. В центрі він помістив земну кулю, яка складається з суші і води. Вона позбавлена всякого руху і знаходиться у стані вічного спокою. Земну кулю оточує повітря, змішане з теплом і парою, а вище і навколо повітря розміщений елементарний вогонь, який безпосередньо оточує епіциклічна орбіта Місяця. Весь останній простір, що знаходиться вище місячної орбіти, [Птолемей] поділив на десять небесних сфер, що перебувають одні вище за інших та оточені нижчими. Всіх орбіт разом з місячним небом він нараховує одинадцять, на першій і найнижчій орбіті перебуває Місяць, на другій — Меркурій, на третій — Венера, на четвертій — Сонце, на п'ятій — Марс, на шостій — Юпітер, на сьомій — Сатурн. Ці сім
небесних тіл називаються світилами або Ерідонськими зоря- 148
ми[7]. // Восьма орбіта називається небесним склепінням, і на 38.
ній розміщені нерухомі зорі. Нерухомими ж називаються не тому, що не рухаються, (адже ми спостерігаємо протилежне



явище), а тому що на відміну від планет їх взаєморозташування залишається постійним. Дев'ята та десята орбіти називаються кришталевими небесами. А одинадцяту орбіту називають першим рухомим небом. Дехто [з послідовників Птолемея] приймає два кришталеві неба за одне і тому нараховує десять сфер.

Хоча вперше система світобудови була запропонована Піфагором, Арістарх [8] та Філолай [9] виклали її набагато переконливіше, коли обнародували ідею про рух Землі на противагу руху Сонця. Проте називаємо цю [першу систему] птолемеївською, оскільки Птолемей, будучи видатним математиком, пояснив античним свою систему більш детально, обгрунтувавши її різними аргументами Щоб краще зрозуміти всі системи світу, розглянемо малюнки кожної з них зокрема. Тут зображена перша з них — система Птолемея.

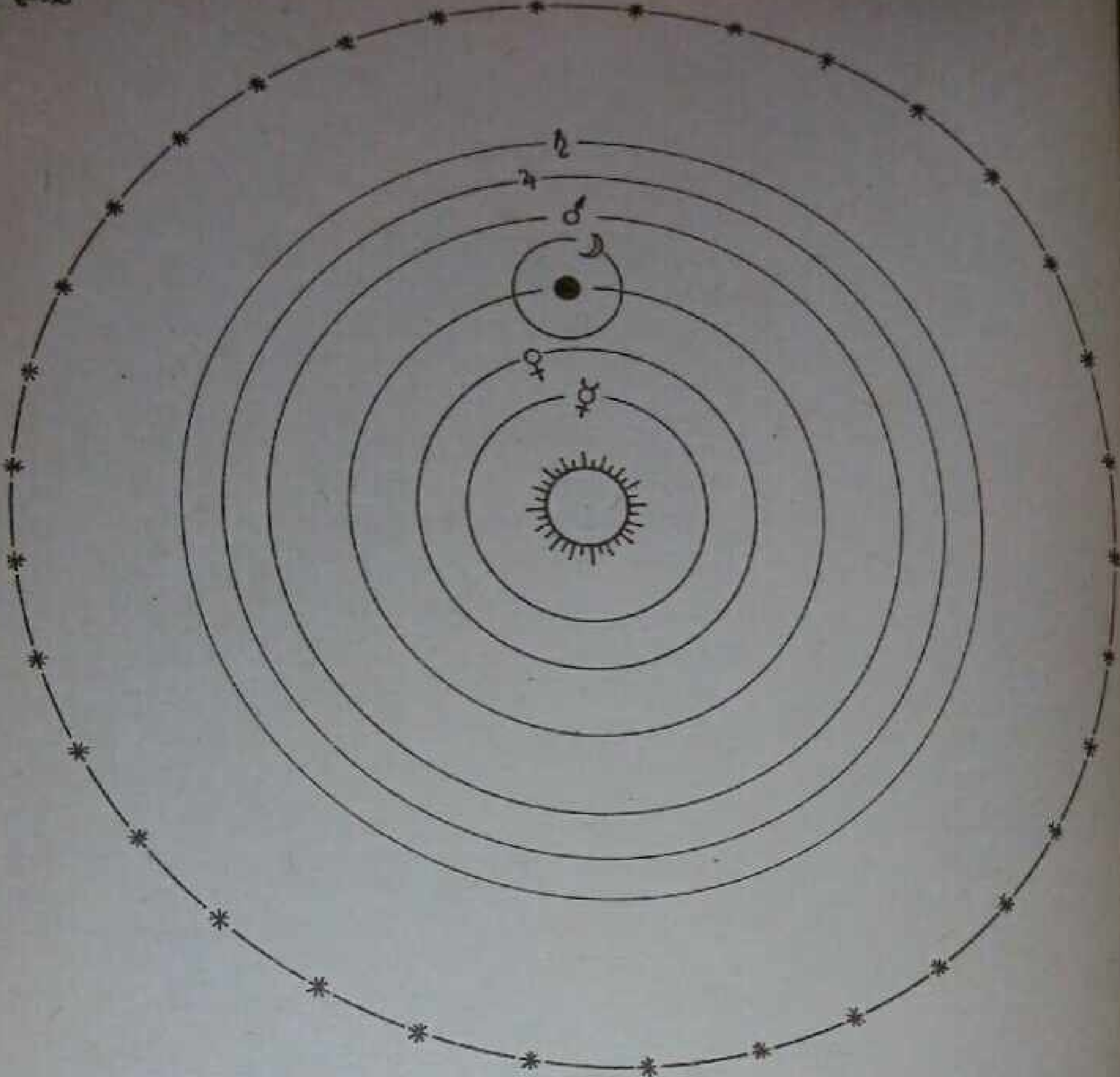
Розділ третій

СИСТЕМА КОПЕРНІКА

1. Миколай Копернік, за походженням з Пруссії, доктор медицини, і разом з тим визначний математик, сприйнявши запропоновану колись Арістархом та Філолаєм систему, пояснив її, і намагався підтвердити її великою кількістю вагомих доказів. Його пояснення мало настільки великий успіх, що за ним пішла значна кількість сучасних філософів та астрономів. Здавалось, що ця система не суперечить Святому письму, а, насправді, як згодом побачимо, це не так.

2. Суть цієї системи полягає в тому, що в центрі світу міститься Сонце, яке залишається нерухомим щодо руху Меркурія, який розташований найближче до нього і обертається навколо нього за період в три місяці // *149* Венера ж обертається навколо Сонця протягом дев'яти місяців. Далі йде Земля з елементарною сферою, вона обертається подвійним рухом навколо згаданих зір, тобто Сонця, Меркурія та Венери: один її рух називається річним, другий — добовим. Річний рух є тоді, коли Земля обертається навколо Сонця з заходу на схід згідно з послідовністю знаків Зодіака[10], внаслідок чого здається, що Сонце, яке міститься в центрі світу, є нерухомим і незмінним, а рухаються лише згадані зорі. А насправді, говорить він, Земля є тим, що обертається навколо них. На основі добового руху Земля обертається навколо Сонця, а також навколо своєї осі з заходу на схід, подібно до того, як тверда кулька, кинута на площину, прямуючи до центра, до якого вона була спрямована, одночасно також крутиться навколо своєї осі. Він твердить, що перший рух триває 365 днів, а другий 24 години. Місяць обертається навколо Землі за 30 днів. Марс здійснює свій оберт навколо Сонця — центра світу за два роки, Юпітер — за 12 і нарешті, Сатурн — за 30 років. Восьма сфера, на якій поміщені зорі, як говорить, цілком непорушна і так далеко віддалена від орбіти Сатурна, що річне коло Землі є порівнюючи з нею немов би точкою. Щодо інших сфер Копернік не сказав нічого нового.

3. Рух Місяця він визначив як подвійний, один — місячний, коли Місяць обертається навколо Землі як центра, другий — річний, коли він обертається разом з Землею навколо Сонця. Всім іншим планетам також притаманний подвійний рух: один, яким вони дійсно обертаються навколо своєї осі, і другий — завдяки якому вони рухаються навколо центра



світу — Сонця. А зорі, що є нерухомими, не обертаються навколо Сонця, як і самому Сонцю не властивий рух переміщення, хоча воно не позбавлене обертального руху, і подібно до інших планет обертається навколо своєї осі, немовби якась дзига. Звідси Картезій, який найкраще пояснив систему Коперніка, поділив цей всесвіт на різні, немов би вихори або круговороти. І стільки є великих вихорів, скільки зірок; і
149 Сонце, і Земля є також зорями. //
38. Велика кількість астрономів визнавала цю систему, хоча чимало було і тих, що виступали проти неї. Серед тих, хто виступав проти, як свідчить Паоло Антоніо Фоскаріні[11] в своїх листах до Себастіана Фантонема[12], був і Христофор Клавій. І хоча [Клавій] відкидає цю систему, однак не погоджується із загальноприйнятою птолемеївською. І оскільки система Коперніка [на його думку] є недостатньою для пояснення багатьох складних питань астрономії, він закликав до відкриття інших систем, крім птолемеївської та коперніківої. Крім логічних аргументів, від цієї системи особливо відстра-

шували людський розум свідчення Святого письма, які стверджували, що не Земля рухається, а Сонце. Правда, багато сучасників Коперніка написало на це дуже вагомі та талановиті відповіді, викласти які ми тут не маємо змоги, але повернемось до них тоді, коли будемо розглядати небеса й елементи окремо. Всі ж інші [системи] пояснимо побіжно в дальшому викладі.

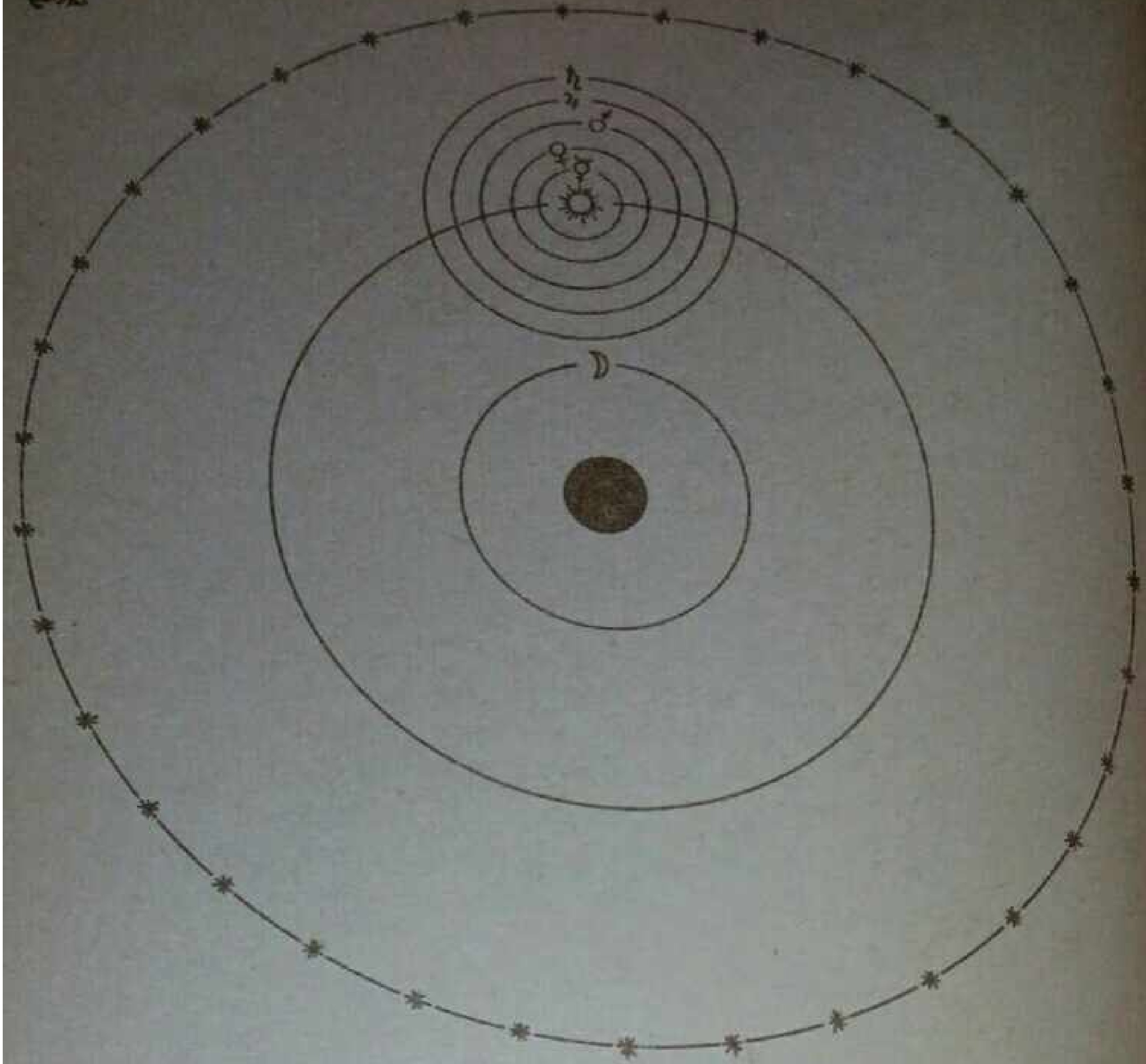
Розділ четвертий

СИСТЕМА СВІТУ ТІХО БРАГЕ 150

Відмінну від Птолемеївської і Коперникової нову систему запропонував Тіхо Браге, видатний і відомий датський астроном. Землю разом з першоелементами він поміщає у центрі світу, визначаючи її як незмінну та нерухому. Навколо Землі, на його думку, обертається Місяць, потім — Сонце, і нарешті сфера незмінних зір, і тому твердить, що центр землі є також центром руху Місяця, Сонця і нерухомих зірок. Інші ж планети, такі як Меркурій, Венера, Марс, Юпітер, Сатурн, навпаки, рухаються навколо Сонця. Це ми краще зрозуміємо з наведеного малюнка.

2. Тут можна побачити, що ця система відрізняється від обох попередніх і одночасно дещо запозичує у них. Бо Тіхо, щоб пояснити видимий рух неба, який здається, триває 24 години, пішов за Птолемеєм і помістив непорушну Землю в центрі світу, стверджуючи, що навколо неї обертаються всі небеса зі сходу на захід. А щоб пояснити дійсний рух планет, він погоджується з Коперніком, поміщуючи в центрі Сонце, навколо якого рухаються найближче Меркурій та Венера, далі — Марс, Юпітер, Сатурн. Більшість сучасних філософів прийняла цю систему і саме тому, що вона легше розв'язує чимало складних питань астрономії, і в свою чергу не суперечить Святому письму. Вона є безпечнішою, бо викладена обережніше. Ми ж задовільнимося лише історичним ознайомленням з поглядами астрономів і не вступатимемо // 150/38.
в чужі дискусії.

Згідно з загальноприйнятою думкою, вище всіх цих рухомих сфер, кількість яких всі приймають за однакову, хоча математики сперечаються щодо їх положення і руху, існують нерухомі оселі блаженних, які богослови називають емпіреєм і згідно з апостолом, третім небом. І так вся будова світу складається з шістнадцяти, або якщо дев'ята і десята сфера



є одним небом, то з п'ятнадцяти великих тіл, чотирьох елементів, сімох сфер планет, небесного склепіння, дев'ятої та десятої сфери та емпірею.

Розділ п'ятий

ЧИ ІСНУВАЛА ЯКАСЬ ТВОРЧА ПРИЧИНА СВІТУ? АРГУМЕНТИ ПРОТИ ЕПІКУРЕЙЦІВ [13]

1. У античних [філософів] були різноманітні погляди щодо походження світу. Їх, взагалі, можна поділити на дві групи, бо одні твердили, що світ не має жодної творчої причини, інші ж, які глибше досліджували, вважали, що світ мав творчу причину, хоча, розглядаючи її, припускали чимало нісенітниць. Перші помилялися передусім щодо віри, оскільки твер-

дили, що світ не мав початку, ніким не був створений і існував вічно. Носієм цієї помилкової думки вважається Стратон Лампсакійський[14]. Його твердження майже не відрізнялись від вчення Демокріта та Епікура і їх послідовників, які вчили, що світ дійсно мав початок, котрий, однак, не був зумовлений жодною творчою і розумною причиною, а виник випадково, завдяки якомусь невідомому збігові атомів. Будучи колись створеним, він повинен колись і загинути, а потім знову виникнути. Це вчення, як і попереднє беззмістовне вчення Стратона, легко відкинути, якщо тільки звернутись до здорового глузду.

Адже розглядаючи рухи, доходимо до першорушія, бо в творчих причинах не можна йти до безконечності, як це було показано перед тим. По-друге: це ж саме випливає із розумного управління природою або провидіння. Правда, його пояснення зайняло б багато часу. І кожен це повинен зрозуміти на основі ознайомлення з тією великою кількістю творів як поганських, так і християнських письменників, // які писали 151. про це. Зрештою, можна було чимало почерпнути і з нашого фізичного трактату. По-третє. До цього ж самого висновку доходимо, розглядаючи окремі речі, які існують у цьому світі. І серед цих речей немає жодної, яка б могла підтвердити, що вона є причиною себе самої, бо кожна причина доводить, що походить від іншої. По-четверте. Найбільш авторитетною для доведення цього твердження є одностайна думка усіх народів, які вірять у бога та шанують його, хоча відрізняються щодо реального його пізнання. Нерозважна ж юрба епікурейців порівняно з цілим поколінням людей є неначе маленькою краплею в океані. По-п'яте. Найбільшим і найочевиднішим доказом того, що світ виник не випадково, не внаслідок сліпого змішування атомів, а був створений якимось наймудрішим і одночасно наймогутнішим творцем, э сама величина цього світу, його краса, різноманітність, будова, різні роди речей, що містяться в ньому і властиві окремим формам, постійна здатність розмножуватись, закономірний зв'язок усіх та єдність навіть суперечливих речей, гармонія всіх тих речей, що прямують до однієї мети, та тому подібне, що є виявом безмежної мудрості. Арістотель, розбиваючи нерозумні погляди епікурейців, мав звичку користуватись таким доказом, а саме: якщо б комусь прийшло в голову сказати про чудові поеми Гомера, що цей твір створила не якась мудра людина, а він виник внаслідок хаотичного поєднання букв, то таку людину всі вважали б нерозумною й божевільною. Можна сказати, що так само, а може й більше, божевільними є ті, які хочуть легковажно приписати цю так величну будівлю світу якомусь нагромадженню атомів. Подібну

думку не менш майстерно висловив Григорій Назіянзін («Про богослов'я», промова 2): «Як той, хто бачить кіфару, зроблену та настроєну майстром, і чує її звук, в уяві бачить її майстра та кіфариста, хоча не бачить його в обличчя, так і той, хто відчуває гармонію світу, розуміє, що світ має свого засновника та творця, хоч і не бачить його». Чимало про це говориться у творах святих отців, і навіть Святе письмо вказує на те саме («До римлян», розд. 1 та «Премуд-
151 рості», розд. 13). «Завдяки величині, виду і творінню // —
38. говориться там — можна „відчути зримо творця». А те, що це зрозуміла велика кількість язичників, бачимо у святого Юстина — філософа і мученика — у його «Altersторозі» та в Августина («Про божу державу», кн. II, розд. 4 та у книзі XX, розд. 17), а також у Фірміана Лактанція (кн. VII розд. 3).

2. І, нарешті, багато з тих, хто, досліджуючи світ, пізнавали бога і йому як творцеві приписували цю дивовижну споруду, тлумачили його по-різному. Зрештою, сам Арістотель, який інші питання трактував глибоко і правдиво, тут серйозно помилявся, стверджуючи, що бог не міг створити світу, і тому він існує споконвіку. Про це докладніше ми поговоримо далі.

3. Платон, так само як стоїки[15], вчив так: бог створив світ з природної та вічної матерії, тобто світ виник з бога. Інші [філософи], частково поділяючи цю думку, значною мірою розходились, бо вчили, що безформна і нерозумна матерія існувала споконвіку немовби якась інертна маса. Потім бог надав їй різних форм та розділив на цю велику кількість речей. А хіба це не є тим самим злиттям епікурейських атомів, тим самим славнозвісним хаосом, про який читаємо у Овідія на самому початку «Метаморфоз». Думають, що Піфагор був творцем цього божевілля, яке було поширене пізніше, що <...>.

4. Існують два боги — добрий і злий. Добрий створив добрі речі, такі як зорі, рослини, люди та інше; злий — відповідно злі речі, отруйні та шкідливі. Першого називали Ормуздом [Ахурамаздою], другого Аріманом [Анграманью][16]. Це ми знаходимо у Плутарха, де він говорить про Озіріса та Ізіду.

5. Індійські мудреці-брахмани[17] видумали трьох богів. Перший називався Брахма, другий Вішну, третій Шіва[18] і їм підпорядковано тридцять три мільйони божеств. Найголовнішим є Брахма, що створив численні світи, з яких ті, що перебувають поза світом, наділені богом різноманітними формами. А Йоганн Цан (дослідження 1) пише, що до цього світу існував інший, а до того — ще інший.

6. Симон Маг[19], а потім Арій[20] також вважали, що не бог створив світ, а ангели, бо думали, що бог створив сина,

а той — святого духа, а той створив ангелів, які вже створяли світ.

7. А були й настільки смішні та наївні [автори], що вважали за першопричину світу павука, який прядучи, створив з свого павутиння першоелементи //, а пізніше — небесні 152
сфери. Він повинен був керувати своїм твором, постійно будучи присутнім аж до кінця світу. І ще вони вважали, що цей кінець дійсно наступить разом з загибеллю світового павутиння, яке павук випряв з себе. Звідси поступово гинуть усі речі. Кірхер («Китай у картинах», част. 3, розд. 5) пише, що він ці нісенітниці про створення наводить тільки для ознайомлення і для того, щоб очевидніше показати, до якої міри може бути засліпленим природний людський розум, а не для того, щоб заперечувати суть цього питання.

Розділ шостий

ЧИ ІСНУВАВ І ЧИ МІГ ІСНУВАТИ СВІТ СПОКОНВІКУ?

Арістотель у багатьох місцях стверджує, що світ існував споконвіку, і за це його звинуватив жрець Гієрофант[21] з двох причин. По-перше: за те, що вчив у Лікеї[22] відкрито, ніби існує один бог. По-друге, за те, що заявляв, що світ є вічним. Якщо за перше твердження ми мусимо його похвалити, то за друге — осудити, тому що ми знаємо цілком певно зі Святого письма, що світ мав початок, і всі речі у ньому створені богом у часі. А чи можна з'ясувати це питання без божого свідчення на основі природних властивостей нам відповісти нелегко. Існують певні докази, навіть досить переконливі, хоча не зовсім очевидні. По-перше, те, що світ не існував вічно, дехто доводить на підставі будови людських тіл, як, наприклад, Августин («Про божу державу», кн. XV), св. Кипріан[23] («Проти Деметріана», розд. 9), Пліній («Природна історія», кн. VII, розд. 16). Навіть Гомер з цього приводу колись виражав незадоволення («Іліада», кн. VI), а Ювенал[24] («Сатири», кн. XV) написав такі вірші:

Земля поганих людей тепер породжує і малих.
Отже бог, коли помітив, сміється і ненавидить.

Тому-то, якщо б люди існували вічно або колись дорівнювали величиною всьому світові, то тепер вже зменшилися б до величини комара. Ці два твердження абсурдні. По-друге:

крім Арістотеля і деяких інших, майже всі філософи, а тим більше усі люди звикли розповідати щось про початок світу, хоча і казкове і таке, що було передане першими людьми і
152 зв. далі передавалось з покоління в покоління. // По-третє, різні автори визначають певні віки, коли жили ті, що творили мистецтво, як, наприклад, св. Афанасій («Промова проти ідолів»), Климент Александрійський [25] («Килими», кн. I), Йосифа («Єврейські старожитності», кн. I) [26], Пліній («Природна історія», кн. VII, розд. 6), Поліодор Віргілій [27] («Про винахідників речей»). З другого боку, мало ймовірно, щоб у далеку давнину людський рід жив без усякого мистецтва, адже за свідченням самого Арістотеля («Метафізика», кн. I, розд. 1), цей рід мав і тоді мистецтво і науку. По-четверте, жодна, крім біблійної історії, не є старшою від Ноевого [28] потопу. Найдавнішим автором прийнято вважати письменника Бероса з Халдеї [29]. Проте він, за свідченням Йосифа Юдейського («Проти Аппіана», кн. I), народився після потопу. Марк Варрон [30], дослідник старовини, визнає, що нічого давнішого немає з часу найвідомішого Огігія [31], який, однак, був сучасником Патріарха Якова [32]. Трог Помпей [33] і від нього Юстин починає свою історію від Ніна [34], який почав панувати в історії після потопу. Звідси стає очевидним, що світ мав початок, тому що людська пам'ять також має початок. Саме про це і йде мова у віршах Лукреція [35] (книга V):

> Крім того, якщо ніякого не було плодотворного
> початку земель і неба. І вони були вічними завжди,
> Чому крім фіванської війни і загибелі Трої,
> Поети не оспівали також інших подій та
> стількох подвигів героїв, які стільки разів гинули,
> і ніколи
> не цвістимуть для них вічні пам'ятники слави.

Докази противників і навіть самого Арістотеля, якими вони доводять вічність світу, хоча їх багато, можно звести до одного, який вважається за їх зброєю. І одне й те ж, постійно діючи завжди, творить те саме; а оскільки першорушій, а саме — бог завжди є той самий і незмінний, то або завжди спричинював, або ніколи не спричинив руху. Якщо останнє хибне, то попереднє твердження є правдивим. На це легко відповідаю. Одне і те ж, діючи завжди, створює те саме, якщо творить з необхідністю; але це не справедливо, якщо [творить] вільно, а бог діє вільно. І навпаки, коли бог щось
153 творить, чого перед тим // не робив, або коли робить щось інакше, ніж перед тим, відмінне, то я кажу, що це відбувається з боку речей, а не з боку бога, який, коли змінює

інше, сам не змінюється, бо не рухається сам, коли приводить в рух інше. І якщо Арістотель настоюватиме, твердячи, що те, що змінює, не може не змінюватись, я запитаю його, яким чином може те, що рухає, не рухатися. А саме в цьому полягає його думка, як ми вище бачили. Отже, ніщо не заважає пізнати істину, навіть коли цей спосіб нам невідомий. І дійсно, чи міг світ бути створеним споконвіку? Це не так легко встановити, бо це те, про що вже йшлося, коли ми говорили про нескінченне та неперервне. Але завжди істинним є одне, а саме: ми не можемо ствердити щось певне, коли говоримо про нескінченність. Бо тут існують подвійні невирішені труднощі; адже вже тим одним доказом, що бог міг споконвіку створити світ, досить переконливо доводять, що відколи існував бог, він міг творити, а бог існував вічно, отже, він міг створити світ споконвіку. Крім того, здається, легко доводять і протилежне. По-перше, якщо світ був створений споконвіку, і в кінці бог перетворив би його у небуття (бо чому ж він не міг би зробити цього), то тим самим обмежив би його існування, яке було нескінченним і вічним, що є абсурдом. Нарешті, існує суперечність і в тому, що бути створеним споконвіку означає виникнути із нічого, адже те, що виникає, свідчить про те, що воно раніше не існувало таким, як існує тепер, а те, що є вічним, існує завжди. Я не надаю великої ваги тому славнозвісному розрізненню, за яким нібито бути створеним означає переходити в буття не з небуття, а лише з неіснуючої раніше матерії, бо створення означає поступовість.

Отже, ніщо не може існувати, ані виникати без попереднього позбавлення, або радше заперечення. Не можна протиставити вічне народження бога-сина богові-отцю, бо воно є чимсь постійним, а не поступовим. Активною творчістю є отець, пасивною ж син, але незрозумілим нам способом. І чи дійсно пасивним породженням світу міг бути сам світ, а сам бог — активним? // 153/36.

Розділ сьомий

СТВОРЕННЯ СВІТУ

1. Проте скажімо дещо особливе про створення. Усі теологи й філософи, згідно зі святим Иоанном Дамаскіним («Про православну віру», кн. I, розд. 8 й кн. II, розд. 1) створення визначають так:

«Створення — це утворення чогось з нічого, де це «з нічого» звичайно можна розуміти, як «з нічого свого», і не з жодної субстанції. З «нічого свого» означає те саме, що і заперечення свого особистого, тобто, очевидно, виникає річ, якої перед тим не було. А з «жодної субстанції» рівнозначне з тим, що із неіснуючої до того матерії. Численні [автори], як було раніше сказано, ставлять вимоги щодо створення, щоб воно виникало з нічого щодо себе принаймні не пізнішого, хоча воно не виникає з нічого свого. Я ж стверджую, що одне й друге є необхідним. По-перше, як я вже сказав, створення є чимось послідовним, отже, воно повинно також нести в собі заперечення речі, яка створюється, подібно як народження несе позбавлення. І завдяки тому відрізняється це від того, що це випереджає позбавлення, бо передує субстанції, а те — випереджає заперечення, бо позбавлене субстанції. По-друге, якщо б щось виникало з нічого, тобто з певної субстанції, але з нічого свого, то воно створювалося б і не створювалося б. Створювалося б, як кажуть, але — з другого боку — не створювалося б, бо може виникнути не те, що існує, а те, що не має нічого свого, яке б існувало само собою.

По-третє, оскільки речі виникають тепер, отже, якщо б щось виникало не з нічого свого, воно б виникало поза часом, і взагалі до тепер не існувало б ніщо, бо в протилежному випадку воно існувало б раніше, ніж виникло. І звідси вже очевидніше підтверджується те, що не можна розв'язати того аргументу, який було наведено в кінці попереднього розділу, проте необхідно сказати, що існує істотна різниця між створенням з нічого, як субстанції, і створенням з нічого щодо себе самого.

2. Численні вчені мають звичку над цим дебатувати: чи створення є відокремленою дією від творця і створеного. У цьому питанні не бачу рації, і на його розв'язання не треба гаяти час, бо коли творець не завжди і не обов'язково створює, то й творіння не завжди створюється, звідси необхідно, щоб воно було відокремлене від них обох.

3. Отже, з цього докладного розгляду створення ми б
154 могли з усією певністю зробити висновок, що не // лише не існував, але навіть не міг існувати світ вічно, однак виникає, з іншого боку тут додається ще один незаперечний аргумент. У тому, що дійсно не існував світ вічно, пересвідчуємось в достатній мірі з наведених міркувань. Найдостовірніші аргументи ми отримуємо від святого духа, який через свого пророка Мойсея засвідчив нам, що напочатку було створено небо й землю. І ми віримо йому, тому що так говорить про походження світу той, хто його заснував.

4. Але тут напрошується цікаве питання: а коли найправдоподібніше бог заснував світ, тобто чи зимою, чи літом, чи весною, чи восени? Про зиму, подібно, як і про літо немає жодних даних, бо ці пори року внаслідок холоду або надмірного тепла були б для перших і не призвичаєних зносити їх плодів важкими і дошкульними. Залишається суперечка про весну й осінь. Авторів, які вважають, що світ був створений восени, є дуже мало, їх авторитет незначний, так само і аргументи їхні майже однакові, а саме: було доцільно, кажуть, щоб бог створив дерева в закінченому стані, і навіть із дозрілими плодами. По-перше, тому що, як відомо, твори бога є досконалими, а далі, тому що такі плоди було дано як їжу нашим створеним пращурам та іншим живим істотам («Буття», кн. 1). В однаковій мірі можна додати і те, ніби людина спочатку була створена дитиною, що малоймовірно і не зовсім доречно, по-друге; говорять, ніби світ був створений весною, бо весна подібна до хлоп'ячого віку.

5. Протилежна думка, а саме, що світ був створений весною, відстоюється численними та визначними вченими: бл. Афанасій Олександрійський («Питання до Антіоха», пит. 17), якщо це його твір, бл. Кирил Єрусалимський[36] («Катехізис», розд. 14), Августин («Питання Старого й Нового завіту», пит. 10), папа Лев[37] («Про страждання», промова 9), св. Иоанн Дамаскін («Православна віра», кн. II, розд. 7), св. Амброзій («Шестиднев», кн. I, розд. 1), Теодорет («Вихід», пит. 72) та багато інших. Цю думку поділяли навіть античні астрологи, внаслідок чого вони виводили початок сонячного руху від сузір'я Овена[38]. В цьому були переконані поети, з яких найвизначніший серед латинян пише так: // 154/38.

Що інші з першим початком народження світу
Засяяли дні, чи теж інша була в них розмова,
Я б не повірив; була то весна, гнав весну великий
Круг, і Еври — вітри зимові відганяли подуви.

Ця думка, що поширюється багатьма і досить видатними авторами, має у своєму арсеналі найпереконливіші докази, адже було б логічно, щоб новоствореному світові бог виділив найкращу пору року. Весняна ж пора, як кажуть, є найкращою з усіх, їй властиві краса, м'якість, і сприятливі умови для виникнення і зберігання речей, і для здійснення приросту. Восени ж усе поволі в'яне та прямує до загибелі. Тому доречно було, щоб світ виводив своє походження від початку року, щоб при його виникненні не нехтувались закони природи та її порядок. Весна ж є початком року, тоді все проростає, розвивається, народжується, і майже всі живі істоти спонукує

природний інстинкт виводити молоде покоління, і взагалі весною світ ніби поновлюється. Як говорить Амброзій («Шестиднев», кн. 1, розд. 1) — світ повинен був мати початок тоді, коли була відповідна для всіх сприятлива весняна пора, тому й рік є виразом картини народження світу, щоб після зимових льодів і холодних туманів сяяв ясніший від звичайного блиск весняного часу. Отже, бог дав формі свого творіння першопочаток світу у вигляді річних циклів, щоб завдяки йому в майбутньому відбувались зміни пір року та щоб на початку року земля породжувала нові сорти ростків, як тільки господь бог сказав: «Хай земля породить траву» і дещо далі: «Буде називатися,— каже,— початком року, початком покоління, а само покоління буде зігріватися ніжними подувами повітря, бо ж не могли б ніжні початки речей переносити ні тріскучого морозу, ні пекучої спеки». Так говорить бл. Амброзій, а за ним повторив Теодорет («Вихід», пит. 72), який наводить там же й інші відповідності, бо досліджуючи, чому першого місяця, першого дня бог виявив бажання будувати храм, відповідає так: «Тому що в цей майже самий час він створив істоти і наказав рости деревам» і дещо нижче: «Внаслідок того ж бог у цей же самий час звільнив ізраїльський народ від єгипетської неволі і ар-
155 хангел Гавриїл приніс святій // діві Марії радісну звістку про дивовижні роди. В цей же час Христос витерпів спасенні муки; отже заслужено бог звелів першого дня першого місяця заснувати храм з тим, щоб він був образом усього світу; тоді й народ, щоб готувався до свята пасхи, яке вперше цар наказав святкувати юдеям». Це і є слова Теодорета. І тому взагалі вважають, що світ був створений у березні, і першим місяцем у старому завіті вважався березень.

6. Щодо протилежних тверджень, то можна відповісти, що перші дерева були створені з плодами, і притому дозрілими, проте їх було створено не в осінню пору, яка наближалася до гіршого часу загрозливою суворістю зимового холоду. Ті плоди були дані богом як необхідна для людини їжа. Вони ж зрештою і не всюди були вирощені, а лише в райському саду. Досить вірогідним також є те, що на цих самих деревах, на яких раптово з'явилися плоди, були також квітки й бруньки інших плодів, що мали дозріти наступної осені. Адже перші плоди з необхідністю завдячували свою появу щасливому збігові природних обставин. Ця подібність там, виходячи з віку творення, має певне значення, бо не все подібне з'являється одночасно, і немає жодного абсурду в тому, коли б ти говорив, що Адама було створено не хлопцем принаймні, але юнаком, бо саме такий вік відповідніший чарівній весні.

Розділ восьмий

ШЕСТИДНЕВ НА ОСНОВІ ВАСИЛЯ ВЕЛИКОГО, АМБРОЗІЯ, ЗЛАТОУСТА, ЄВСТАХІЯ АНТІОХІЙСЬКОГО, ТЕОДОРЕТА ТА ІНШИХ

1. Коли дивимося на колиску народженого світу, то виникає бажання безпосередньо приступити, і глибше, і детальніше дослідити утворення його частин. І дуже велике значення у цій справі має відома і часта дискусія між отцями церкви, яка називається «Шестиднев», тобто шість днів, у якій, звичайно, говориться про діла божі, виконані в перших шести днях. Багато у цю справу [внесли]: // Василій Великий, багато 155/зв.
(запозичив) у нього св. Амброзій, а також Иоанн Златоуст у промовах про генезис, Євстахій Антіохійський у єдиній книзі «Шестиднева», знайденому недавно Левом Аллатієм [39], який переклав його на латину і видав з поясненнями. Так само говорить Теодорет у поясненнях до генезису та в інших місцях. Крім того, є дуже багато інших авторів, як давніх, так і сучасних, які про це питання думали й писали. Бо коли розглядається певний рід речей, створених богом, слід дослідити і описати їх численні властивості, а крім того, подати коротко історію природи. Багато авторів виявляють до цього загальний інтерес, а приклавши зусилля, видають окремі трактати про це. Таким же чином намагаються збудити серця людей до розумувань над природою і завдяки цьому до подиву божій мудрості. Ми тут коротко дещо з цього розглянемо, і про те, очевидно, і доцільніше повести мову.

2. І по-перше, необхідно знати, що цей світ, за словами самого бога, переданими через Мойсея, весь був створений не в одну мить, як нерозумно твердять деякі, а протягом шести днів по частинах. І це не тому, що творець відчував потребу в часі, бо бог діє не лише миттєво, але й тому, що необхідно було створювати світ у певному порядку, а цьому останньому властивим є число, як зауважує Лев Аллатій у листі до Євстахія, вслід за Філоном Юдейським («Про створення світу»). Варто уваги те, що наймудріший творець природи, оскільки він при створенні світу зберігав порядок, який, як ми знаємо, найбільше відповідає природі, діяв, очевидно, застосувавши поступовий перехід від менш досконалого до більш досконалого, бо спочатку створив небо й землю, а пізніше всі інші прості тіла. Після них створив світло, яке здається чимось складнішим, досконалішим від самих простих.

потім [створив] рослини, потім риби і птахи, нарешті, земні живі істоти і, вкінці, людину, яка стала найдосконалішою серед матеріальних істот, учасницю духовної природи. Однак погляньмо, що було утворено у кожному з тих шести днів

156 окремо. //

ПЕРШИЙ ДЕНЬ

В перший день, як кажуть, бог створив небо і землю, а також світло. Коли ми тут говоримо про землю, то маємо на увазі також і воду, оскільки Земля за загальним мовним вживанням сприймається тут у розумінні тієї величезної кулі, що поєднує в собі одночасно землю і воду. Це підтверджує авторитет Василія Великого та інших філософів, а також сам спосіб мовлення. Тому-то в перший же день згадується і про безодню. «Темрява,— кажуть,— лежала над безоднею», разом з тим говориться і про води: «І дух божий ширяв понад водами». Під духом божим деякі розуміють також самого бога, духа святого. Златоуст у другій проповіді на книгу «Буття» вважає, що під словом дух розуміють якусь життєву силу, що її бог надав водам. А Теодорет вважає, що той дух є саме наше повітря. «Бо коли говорять, що бог творить небо й землю, то мають на увазі і воду і безодню, а разом з тим і повітря, що знаходиться в проміжку між поверхнею води і небом, бо природа повітря є така, що воно рухається навколо нижчих тіл. Найчіткіше виділено тут слово «*навколо них рухалося*». Воно вказує на рухому субстанцію повітря. І, якщо хтось не погоджується з цим поясненням, тому що написано «*Дух божий ширяв понад водами*», нехай послухає псалми Давида, який говорить про бога, творця всього: «Подує вітром своїм, і шумлять води». На основі псалма 147 очевидним є те, що вітер він тут називає духом, хоча словом того не виражав, адже від подувів південно-східного і південного вітрів замерзла вода звичайно тане і розливається. Це твердить Теодорет, пояснення якого є правди-вішими. Далі й Мойсей, пояснюючи виникнення природи, не мав потреби примішувати щось містичне.

Отже, першого дня бог створив п'ять простих тіл — землю, воду, повітря, небо та елементарний вогонь, який слід розуміти під словом небо, подібно як і вода включається у поняття землі, і під тим же самим поняттям неба виступає також повітря, адже у поняття небо включається все те, що під

156 цим словом розуміється у загальному слововживанні. І сама

38. Біблія, написана у відповідності до того, що є співзвучно загальновживаній людській мові, // і у тому розташуванні, якого вимагала природа кожного, бог помістив землю, зви-

чайно, на найнижчому місці, далі воду, що оточувала землю, а потім повітря, а над повітрям помістив небесний вогонь. І в цьому проміжку були земля, вода, повітря і вогонь неначе основа всього і вторинна матерія, з яких і на основі яких мали виникнути інші частини природи. В той самий день було створене світло, яке, як вважають, було сонячним, але воно, як і все тоді ще було непостійним і не обмеженим певною формою. На четвертий день йому було надано певної форми, величини і навіть здатності досконало розсіюватись або вирощувати насіння, що приводило до різноманітних народжень. Св. Василій пояснює це дещо інакше, бо говорить, що світло було створено у перший день, а на четвертий день, разом із створенням світил, була утворена й сонячна сфера, і ця сфера стала немовби якимось його притулком. Проте ймовірно, що як і інші прості тіла, так само і світло було створено з нічого. І взагалі першого дня, коли відбулося це створення, відбувся не лише розподіл створених речей, а й виведення інших із створених.

ДЕНЬ ДРУГИЙ

Другого дня зробив бог роз'єднання або розподіл вод, встановивши якусь твердь, що називається небом. Проте це місце Св. письма є дуже незрозумілим і воно завжди хвилює численні славні уми, а саме, питання про те, що потрібно розуміти під цією твердю. Так, Ієронім («Лист» 87 до Океану) і Августин («Про Буття», кн. II, розд. 4) під словом твердь розуміють повітря, або середню сферу повітря, в якій перебувають дощові води відокремлені від наших вод. Але це пояснення здається не досить зрозумілим, тому що не ясно, чому говорять, що твердь була утворена тоді, коли й повітря, а саме в перший день, бо не доречно говорити про повітря як про твердь, оскільки воно не може довго підтримувати води, а дає змогу падати воді, зібраній у великі краплі, і тому // ті води не постійно звисають над повітрям. 157
Дехто під твердю розуміє зоряне небо, бо його так називають математики, проте це не узгоджується з суто логічним поясненням. Теодорет («Про Буття», пит. 11) вважає, що воно назване твердю тому, що виникло з сильно згущеної води, яка згодом зробилася твердою. Те ж саме вчить Йосиф (Флавій) («Єврейські старожитності», кн. I, розд. 1 та 2). Але Св. Василій висміює це вчення, вважаючи, що воно є дитячим базіканням, оскільки припускають, що твердь виникла тільки з води. А сам він припускає, що твердь, яка виникла з нагромадження якоїсь тонкої матерії, є повітряною, але дуже згущеною та ущільненою.

З ним повністю погоджується св. Амброзій. Але про те, чим є ці води, які знаходяться над твердю, щось певне сказати дуже важко. Орієен, за свідченням Ієроніма [40] (лист до Дамасія [41]) під тими водами розумів ангелів. Під цими водами, що ніби є твердю, він намагався побачити скинутих з неба демонів, хоча ні Ієронім у названому листі, ні Василій («На Шестиднев», проповідь 3) цього не доводять. Сам Ієронім, як ми тепер побачили, вважав, що води це — дощ. Цієї ж думки дотримувалися Августин, Альберт Великий та інші, яких цитує Лев Аллатій (лист до Євстахія, стор. 38). Під водами вони розуміють дев'яту й десяту небесні сфери і говорять про їх подібність, вказуючи, що вони просвічуються звідусіль, хоча й не мають на собі жодної зірки. Василій («На Шестиднев», проповідь 3), Юстин-мученик («До ортодоксів», пит. 3), Євстахій Антіохійський («Трактат на «Шестиднев»), Епіфаній (лист до Йоанна Єрусалимського [42]), Златоуст («Про «Буття», проповідь 4); Кирил Єрусалимський («Катехізис», 9), Теодорет («Буття», пит. 20), Амброзій («Шестиднев», кн. II, розд. 3 і 4), Ієронім (лист до Океана) та багато інших вчать, що води над твердю є істинними, і що вони мають таку саму природу, що і наші. Але значно важчим є дослідження мети; чому ті води розлилися понад твердю. Теодорет у наведеному місці вважає, що, мовляв, сонце, місяць і зорі, хоча мають вогняну природу, не можуть розтопити небо, яке внаслідок замерзання вод перетворилося у лід. А Юстин вважає, що тверді існує для того, щоб перешкодити водам рухатися вгору, інші вважають, що ці води відбивають промені сонця й місяця і повертають їх вниз до землі; інші — для прикраси Всесвіту, ще інші вважають, що ці води прислуговують ефіру, який є в емпірейському небі подібно, як наші води служать нашому повітрю. Я погоджуюся, що нічого певного щодо цього не можна встановити, коли
157 під твердю розуміти зоряну небесну // сферу. Крім того, як
38. кажуть, та тверді була створена богом, і вона на основі думки Теодорета є перетвореною в лід водою, або, як вважає Василій,— згустком тонкої матерії, чого, як здається, про повітря не можна сказати.

ДЕНЬ ТРЕТІЙ

На третій день світу бог осушив ту частину землі, яка до цього була затоплена і вкрита водами, позбавлена живих істот і рослин. Проте, як це все могло статися, дуже цікаво говорить Йоганн Цан («Дивовижне дослідження світу», розд. 4, § 7): «Він зробив так, що земля піднялась над водою,

викопавши спадини у різних її частинах, у які влилась велика кількість води, утворивши різні моря й океани. А викопану землю розсіяв у різних місцях, утворивши горби та гори для різних потреб. Він зробив також порожнистими найглибші пласти надр землі для розміщення в різних підземних місцях водосховищ для підземних вод та сховищ мінералів. Крім цього, провів усюди ходи й канали у землі, неначе розкидані жили на тілі тварини, щоб звідти випливали джерела, струмки та ріки. На той самий день звелів землі зростити всі види рослин».

ДЕНЬ ЧЕТВЕРТИЙ

На четвертий день повелінням божої могутності засяяли світила: сонце, місяць, планети й зірки. Але про те, як це сталося, важко говорити. Серед багатьох авторів існує суперечка з цього питання. Дехто вважає, що небесні світила щодо субстанції були створені на перший день, а саме, коли було створено світло, а на четвертий день їх було наділено лише ясним світлом, власним рухом та здатністю переміщуватися. Деякі запевняють, що зорі та інші небесні світила були створені з вогню. Майже так думали й античні автори[43]. Так, поет пише:

> Вас, вічні вогні й невразливу велич, я кличу
> як свідка...

Теодорет («Про «Буття», пит. 14) вчить, що те саме світло, яке було створено в перший день, четвертого дня було розподілено на певні величини, наділені відповідними фігурами. Воно було поділено так само [алегорично], як водяна природа розділилась за допомогою тверді на найвищі та найнижчі води. Св. Василій Великий («На Шестиднев», проповідь 6) говорить, що тепер було підготовлене місце, у якому мало знаходитися світло, створене в перший день: «Тоді,— говорить він,— була створена сама природа // світла, а тепер було 158
приготовано це сонячне тіло для того, щоб воно стало носієм цього попередньо утвореного світла. Адже, як відомо, що одне є вогонь, а інше світильник; перший має здатність освітлювати, а другий створений для того, щоб присвічувати тим, які мають у цьому потребу. І так само для того найчистішого, справжнього і безтілесного світла було приготовлено тепер носія разом з заслоною». А Корнелій а Ляпіде[44] говорить про це так: «Бо на цей четвертий день розрихлив одну частину небес, щоб ущільнити другу, а саме: світлу частину, ту, що була створена першого дня і що була названа «світлом», і, усунувши форму небес, створив нову згущену форму сонця,

місяця, зірок». Так само, говорить він, було створено на другий день твердь з вод для того, щоб те світло, яке було раніше розсіяним, стало згущеним. З цим можна погодитись, але що одну форму необхідно було усунути, а другу створити, то це видається вже якимсь іншим вченням. Бо чому повинна була створюватися нова форма, а не могло статися щось інше, а саме, вона могла сама змінитись і до неї додались би нові акциденції. Зверни увагу на те, що Сонце і Місяць називаються тут великими світилами, хоча Місяць, як вчать [астрономи], є меншим від усіх зір за винятком Меркурія, про що з певністю говорять математики. А тому що Місяць є найближчим сусідом Землі, то нам він здається найбільшим від усіх інших і меншим лише від одного Сонця. Отже, Мойсей говорив, виходячи не із дослідів астрологів, а із загального звичаю мовлення, так само Святе письмо робить і інші помилки в багатьох випадках.

ДЕНЬ П'ЯТИЙ

На п'ятий день були створені риби і птахи. Спочатку виникли риби як найнижчий вид живих істот, оскільки вони позбавлені мислення, інертні та повільні <...>. Може здатися, що їх помістили у воду так, як у сіль, щоб вони не гнили, хоча можна пересвідчитися в їхніх різних хитрощах та можливостях. Зрештою, тут ми не маємо наміру про це говорити, проте хочемо нагадати хоча б одне, а саме, що, наприклад, пише про раки св. Василій («На «Шестиднев», проповідь 7). «Рак,— каже,— щоб з'їсти м'ясо черепашки,— тоді, коли вона відкриває до сонця раковину, кидає в неї камінчик, щоб черепашка не могла замкнутись, а після цього нападає на неї та пожирає». І коли в такій примітивній тварині (бо раків, устриць та молюсків не треба зараховувати до риб, хоча це і є загальноприйнятим) є такі великі здібності, то що можна сказати про велику кількість дійсно досконалих риб? Вже тут виникає питання: яким чином було б можливим виведення цього роду істот з одного елементу. Тлумачі не досліджують
158 його достатньо // старанно. Проте, як здається, необхідно до-
38. тримуватися тієї думки, що не тільки з одного лише водного елементу створено риби, але що їхня природа має в собі частку трьох інших елементів. І коли про них говорять, що вони виникли з води, то тому, що вони створені у водах, і тому що у їхньому тілі елемент води переважає над іншими, звідси випливає, що вони є нерозумні. Так само можна сказати, що і людина була створена з землі, хоча в неї є також інші елементи, поєднані з землею.

Вслід за створенням риб в той самий день були створені птахи як рід досконаліший від попереднього. Запитуємо, чи птахів створено з води? Дехто сумнівається в тому, проте на думку всіх отців церкви птахи також породжені з води, і про це свідчить не тільки Святе письмо, де говориться: «Створюють води тварин, що живуть у воді та літають над землею під небесним склепінням», а й сама їх велика подібність та певна спорідненість. Про це вчить і св. Амброзій («Шестиднев», кн. І, розд. 14), по-перше, тому що вода — місце перебування риб, і повітря — царство птахів є близькими, подібними та спорідненими елементами. По-друге, тому що і птахам властива легкість і рухливість, та сама і рибам спритність, і майже ті самі засоби руху, рибам — плавці, птахам — крила, вони мають для керування хвости, а їхні самки не мають ні молока, ні сосків. По-третє. Багато птахів живуть у воді і дуже люблять воду, як, наприклад, лебеді, гуси, качки, лисухи, пелікани та багато інших, а вмираючи, деякі занурюються у воду, як ластівки, щоб у такий спосіб немовби зігріти своє тіло спорідненим елементом для того, щоб знову ожити. Проте риби є залежніші від води, ніж птахи, хоча в одних і других вода переважає над іншими елементами, але риби походять з води густішої, птахи з рідшої, з тої, що наближається до повітря або перетворилася в хмару, як повідомляє Августин («Про «Буття», кн. III, а точніше розд. 3). Зрештою не слід оминати й те питання, яке поставив і розв'язував Теодорет: чому бог створив рослин раніше від світил, а після них створив тварин. Тварини, пояснює він, мають очі і не могли б переносити відсутність світла. Проте світло, розподілене на малі й великі світила, випромінює відповідну ясність для очей тварин. Природа ж рослин ще позбавлена цього відчуття. Але й іншими його міркуваннями не можна нехтувати: «Чому, мовляв, бог не поблагословив рослин, а поблагословив лише тварин словами «ростіть і розмножуйтесь», бо бог, мовляв, згідно з своїм велінням, негайно покрив всю землю луками //, посівами та 159
іншими всякого роду травами й деревами, а інших живих істот створив по парі. Тому заслужено обдаровував їх щедрим благословенням, щоб, розмножуючись, одні заповнили моря, озера й ріки, другі — повітря, треті — землю.

ДЕНЬ ШОСТИЙ

Як перший день згідно з порядком, часом і дивовижною прямо-таки гідною захоплення майстерністю творення можна цілком заслужено вважати найчудовішим в порівнянні з іншими днями, так і цей шостий, останній, день внаслідок

досягнення завершеності світу речей, створення у ньому чудових витворів природи і через закінчення всієї божої праці здобув більшої слави, ніж інші попередні. Бо в цей день бог, крім того, що створив досконаліші від інших великі живі істоти, створив також людину, заради якої все інше було створено і яку було виліплено божими руками з глини як богоподібну, щоб, так би мовити, наділити частку природи духом.

Отже, спочатку на шостий день створив бог на землі не людей, а інших земних тварин, подібно, як на п'ятий день дав воді й повітрю їх поселенців: риб і птахів. Але для проживання у вогняному елементові не створено, як кажуть, жодних живих істот. Бо те, що саламандра або інші якісь дрібні тварини живуть у вогні, є справжньою байкою, в яку лише через її незвичайність легко повірити. Про помилковість цієї байки говорить Гален («Про темпераменти», кн. III) та інтерпретатор Діос, як сказано у Корнелія а Ляпіде в коментарі на твір Кгедіка. Він це сам випробував, кинувши у вогонь велику кількість саламандр, які негайно згоріли. Отже, цей елемент є повністю непридатним для життя через його дуже гарячу і знищувальну здатність.

Нарешті, виникає бажання знати, чи взагалі всі види земних живих істот було створено на шостий день. Всі без винятку автори вважають, що лише досконалі тварини (які в дійсності можуть народитися з одного лише виду через з'єднання парних статей, і саме такий спосіб народження фізіологи називають нормальним). Небезпечні та отруйні тварини також з'явились на шостий день. Але цього дня не були утворені недосконалі істоти, а саме такі, які мають незвичайний спосіб народження, а саме з поту, випарування тощо (наприклад, блохи, комарі, черв'яки, жабки та інші). Таку думку висловлює Августин («Про «Буття», кн. 3, а саме розд. 14), бо для найщасливішого стану невинної людини виникла б загроза, коли б в цей час були створені блохи та інші комахи, які від самого початку були неприємними для людської істоти. Проте протилежної думки дотримується св. Василій («На «Шестиднев», проповідь 7), який виставляє на її захист аргумент, який не легко заперечити, адже у цих дуже малих та найбільш нікчемних живих створінь не менш яскраво, ніж і у великих, проявляється божа мудрість. У листі до Евкомія[45] на основі спостереження над тілом комара він показує незбагненну мудрість бога, і дуже точне щодо цього є пояс-
159 нення Тертуліана[46] («Проти Маркіона»[47], кн. I, розд. 14).
38. «І навіть //, коли ти,— говорить він,— насміхаєшся з найменших істот, яких могутній творець навмисне обдарував певним вмінням та особливими здібностями, то так, навчаючи, дово-

дищ, що їх велич не проста, а згідно з Ампілом. Їх перевага виявляється у слабості. Однак бджоли оберігають стільники. мурашина — мурашник, павук — павутиння, шовкопряд — нитки. Тому і ти, якщо можеш, оберігай їх самих. Їхні житла, захищай тварин, оберігай отруту шпанської мухи, жало мухи, хоботок і жало комара. А що можна сказати про більші істоти, коли ти навіть від таких незначних відчуваєш шкоду або допомогу, а тому і навіть в існуванні цих дрібних створінь вбачай мудрість творця». Це [говорить] Тертуліан.

Значно вірогіднішим є те, що гібриди, тобто живі істоти, які народжуються із сполучення різних видів, не були створені на шостий день; наприклад: мул — від коня та ослиці, рись — від вовка й лані, тигр — від козла й вівці, леопард — від пантери і лева і деякі інші. Спочатку це потомство було незвичайним, нечистим і народженим всупереч порядку природи, а з другого боку, ці самі тварини були, як вважають, створені, коли інші види було вже створено з суміші вод. Однак численні автори повідомляють, що в Африці і тепер виникають нові види чудовиськ. Крім того, необхідно пам'ятати, що те саме боже благословення, яке спонукало до розмноження риб і птахів, стосувалось також і земних істот, бо це ж саме торкалось і їх, незважаючи на те, що їх зародки були не однакові. Правда, можна тільки закинути, що птах-фенікс, як вважають, є єдиним, що не розмножується, і тому щодо нього є сумнівним те боже благословення. Звідси Корнелій а Ляпіде («Коментар на «Буття», розд. 1) про працю на п'ятий день говорить так: «про те, що фенікс існує, твердять не так на основі певного знання, як на основі чуток. А насправді, пізніші філософи і природознавці, що спеціально вивчали птахів, а серед тих (Уліcс) Альдровонді [48] вважають фенікса за вигадку, його не існує і ніколи не існувало». Це підтверджується багатьма аргументами. Про це саме пише Корнелій («Коментар на «Буття», розд. 7, р. 2). А виходячи з того, що бог повелів прийняти по парі тварин з окремих видів у Ноїв ковчег для їх збереження від потопу, то стосовно виду фенікса цього не можна було виконати, бо у нього немає пари. У зв'язку з цим ніхто серйозно не стверджує, що бачив фенікса і тому ті, які про нього пишуть, часто суперечать самі собі. А взагалі вірогідно, що цей птах є казковим, або напевно символічним, чи ієрогліфічним. І дійсно, єгиптяни, які створили культ сонця і йому найбільше поклонялись, уявляли собі його немов птаха, який сходить і заходить в Геліополісі, місті сонця. Його ж вони уявляли як одинокого фенікса, бо й сонце є одне. Тому за свідченням Лактанція, Клавдіана [49], Овідія та інших фенікс називається сонячним птахом.

20*

Цього ж самого шостого дня бог створив найдосконалішу тварину, яка є співучасником обох природ — тілесної і духовної. Зазначаю, що це було останнє створене ним. Стосовно цього завершення можна було б ще багато пояснювати, але слід зауважити, що тут не існує нічого, що було б великою таємницею. Отже, спочатку, коли бог, створюючи усе інше, послуговувався тим владним словом: «Хай буде», то приступаючи до створення людини, він мав певний задум і план. «Створімо,— каже,— людину за образом і подобою нашою». І це він промовив не до ангелів, як того б воліли юдейські рабини, а до свого сина і святого духа, як вважають усі отці церкви. І тут вперше над створеним засяяло таємниче світло найсвятішої трійці. Звідси випливає та перевага людини над усім іншим. І нарешті, виникає дуже відоме питання: в чому саме полягає той образ та подоба людини до бога? Антропоморфіти, серед яких був і Авдай [50], думали, що бог має образ людини стосовно тіла, тому що бог, на їх думку, є тілесним. Звичайно — це безглуздя. Але святі отці не можуть бути звинувачені в помилках щодо розв'язання цього питання, хоча мають різні погляди, які не збігаються між собою. Перші вбачають образ божий — в розумі, другі — в безсмертності, треті — в справедливості та в первісній невинності, четверті — у безмежності ласки, божественному баченні, всякому добрі, п'яті — у владі, яку має людина над іншими речами і т. п. Зрештою вже давно стала найпоширенішою думка, що той образ і подоба стосуються розуму та необмеженої волі одночасно, які найбільш відповідають істоті, обдарованій розумом і волею. Адже й бог говорить про велику різницю та відмінність досконалого творіння, а саме людини, від цих інших [істот] і стверджує, що це є те, завдяки чому людина найбільше відрізняється від інших істот і найбільше наближається до нього. Бог каже — «Сотворімо людину за
160 зв. образом і подобою нашою» //. І немовби промовив: «Інші плоди праці, які я дотепер створив, відображують малі якісь знаки і дуже малі сліди моєї природи. Бо вони не мають нічого в собі спільного і подібного зі мною, хіба те, що існують. А тому, що вони є тілесними, і мають свої окремі особливі субстанції, вони ще більш не схожі на мене; отже, вже сотворимо людину за образом і за подобою нашою, щоб вона мала розум, який є найбільшим, найкращим, найправдивішим, відображенням нашої природи, і щоб вона мала також свободу волі, що личить такій істоті, і уподібнювалася певним чином нашій величі». Таким, як нам здається, є зміст цих слів бога, в яких відображено образ людини згідно з більшими і кращими частинами божої субстанції. Те, що знаходиться у тілі [людини], якщо так можна висловитися, є

менш важливим, розум же і відповідно душа, відображають образ і подобу бога. Далі: ті образи називаються власними і істинними, які виражають риси обличчя, а не ті, що зображають ноги або руки. Звідси і ангельська природа також в однаковій мірі є образом бога, і не має суперечності в тому, що спростовує Теодорет у наведеному місці, тобто, що про ангелів не було сказано нічого подібного. Адже про ангелів не говорив пророк Мойсей, тому й тут не йдеться про те, що їх було створено, хоча ми не сумніваємося в цьому. Незважаючи на те, все-таки насамперед варто зауважити, що і ангели не є образом бога в такому прямому розумінні, в якому є людина. Бо, хоча вони є його образом і відображають, можливо, краще, проте все-таки людина, незважаючи на те, що вона має двояку природу: тілесну і духовну, є з усього створеного богом якимсь зменшеним відображенням повноти видимого й невидимого світу, оскільки має у собі щось з тілесної неживої й живої матерії і чуттєвої людської субстанції, крім того, і те, що мають самі духи. Тому цілком правильно називали її античні філософи «мікрокосмосом», тобто малим або взятим у зменшеній формі світом. Отже, ангели наслідують тільки образ бога, а людина, якщо можна за нашим звичаєм так грубо висловитись,— всі члени божественної субстанції.

Бо їй не лише як богові притаманні знання, ідеї, творча здатність, але й створене зосереджується в людині, яка є частиною природи. Мені, власне, здається, що це визначає подібність людини і бога.

Правда, з цікавості хто-небудь може запитати, чому це бог не створив людину як досконалішу істоту раніше, а після всього. Отці церкви дають таку відповідь: // Амброзій (лист 38 161
до Геренція [51]), Назіанський («Розмова», 43), Ніський [52] (книга «Про створення людини») — та інші, що цей світ є немов якийсь дуже гарний палац, чудово забезпечений усякими прикрасами, одягом, різними багатствами, або немов трапезна чи бенкетна зала, у яких все було приготовано, що потрібне людині для життєвого користування, придатне і необхідне для розваги й науки. Тому раніше слід було все те влаштувати і прикрасити, а потім, нарешті, вселити туди людину, немов гостя або мешканця. Крім того, я завжди вважав вартим уваги й розуміння і не без найбільшої насолоди роздумував над тим (що запримітили й мудреці, яких навіть не осяяло світло давнього евангелія), що людина більше належить небу, звідки одержала кращу долю, ніж від землі, бо земля дала їй гіршу частину. Тому і людина отримала відмінне від усіх інших живих істот і особливе положення свого тіла, адже вона ступає не похило і не з опущеною головою, а прямо

І тому я вважаю, що варто, щоб пісні Назона усі вивчали і всюди співали:

Тож усі інші звірі з понурими лицями ходять,—
Людський тим часом кістяк поставлено стрімко і просто,
Очі піднесено вгору, до зір і високого неба [1]

(Метаморфози, кн. 1)».

Хай буде досить про це, а саме про божу діяльність протягом шести днів, яку варто було розглянути за такий короткий час, йдучи за мудрим вченням Мойсея та інших дуже вчених мужів, що його проповідували.

Розділ дев'ятий

ЯКУ МЕТУ МАВ БОГ, СТВОРЮЮЧИ СВІТ?

1. Дотепер ми говорили про творчу причину світу і про те, що було властиве самій діяльній силі, тоді як раніше ми пояснювали дещо про матерію і форму цього світу. Порядок дослідження вимагає, щоб ми розглянули також мету, з якою бог створив світ саме таким за його якістю і кількістю. І тут необхідно нагадати те, що ми вже розглядали в іншому
161/зв. місці, а саме, що мета речей була подвійною: одна — кінцева, друга — ближча, або якщо б ти хотів сказати, трохи інакше: // то ту, яку я називаю кінцевою, ти міг би назвати її цілком добре — головною, а ту ближчу — другорядною. Перша або кінцева мета (бо найвіддаленіше у творі — найперше у задумі) — це та річ, завдяки якій щось існує, і сама вона існує завдяки собі, а таким є один бог, який існує не завдяки чомусь іншому, а лише завдяки самому собі. Правда, і за кінцеву можна інколи брати прямо і точно таку мету, коли все існує не завдяки чомусь іншому, а завдяки їй, тобто завдяки одному лише богові. І зрештою кінцевою буде називатися мета, що стосується якогось певного заняття, як, наприклад, кінцевою метою в роботі художника є наслідування природи чи образу. Отже, метою прикрашування храму, наприклад, є виклик захоплення у глядачів і згадка про події, які змальовуються і т. п. Хоча також існує й мета самої картини, проте вона існує незалежно від праці художника і його задуму. Але кінцевою не є та мета, яку взагалі не можна спостерігати. Не є кінцевою і та, яка не

[1] Переклад М. Зерова (Антична література. Хрестоматія. К., 1968. с. 499).

пов'язана з певною діяльністю, бо тоді вона не існує сама по собі. У першому випадку все, крім бога, не є кінцевою метою, а по-друге, не все, але і більшість [справ], наприклад, розкладання кольорів, їх змішування не є кінцевою метою у роботі художника. Врахувавши ці засновки і, немовби несучи світло, я закінчую поділом мети, бо кожному легко визначити, з якою метою був створений світ. З другого боку, тут йдеться не про кінцеву мету, тому що існує майже не обмежений ланцюг речей, з яких одна річ відноситься до іншої. Але необхідно досліджувати й кінцеву мету. Отже, коли б ти досліджував точно й досконало, то знайшов би, що немає нічого певнішого за самого бога, і мета випливає з визначення. Бо бог, оскільки він добрий і в ньому самому є доброта, сам собою спонуканий до створення світу, який був би сповнений божої хвали і слави. Без сумніву, це робиться для того, щоб людина, мешканець світу, а за її посередництвом і все інше створене дивувались його могутності та мудрості і, дивуючись, хвалили. Звідси красномовно й мудро Філон Юдейський («Про монархію», кн. І) і Діоген, 162
який був людиною, про яку йдеться у Плутарха в книзі про «Спокій душі» пояснюють, що світ є немовби святим // храмом божим і що в нього поселено людину, щоб вона була його наставником і виконувала обов'язки жреця від імені усього створеного і щоб за ті всі дари добродійства дякувала богові і просила його робити добро та запобігати лихові. Тому на святковому важкому одязі, який мав архижрець Арон[55] був цілий світ, як видно з книги «Мудрості» 18, хоча більш ймовірно, що не було там розмальованого або витканого світу, а був він на частинах одягу позначений символічно, як пояснює Корнелій а Ляпіде («Про вихід», розд. 28). Це саме відомо з багатьох місць Біблії, особливо з тих, де поодинокі творіння закликаються до похвали бога.

3. Проте, справді, коли б мова йшла не про кінцеву щодо сили мету, а про найвищу розумну основу, що є внутрішньою і притаманною самому світу, або найвищу після бога, або найвіддаленішу в самій основі природи, нам не залишається нічого іншого, як прийняти за таку мету людину, і кінцевою метою, до якої все відноситься. А до людини ж відносяться всі ті речі, які тільки існують, як взяті у цій матеріальній масі («Все,— говорить псалм,— ти кинув під ноги їй») і це саме відстоюють всі отці церкви і вся християнська філософія. Тому мене дивує, що Теодорет, взагалі досить відомий теолог, зважився на те, щоб сказати, що дещо створено не заради людини, і що воно не підпорядковане людині, на тій тільки основі, що цієї думки немає в Біблії там, де говориться про створення людини («І хай панує над рибами

морськими і птахами піднебесними»). Бо під цими словами розуміється і все інше. Потім (псалм. 8) говориться, що все безумовно підпорядковане людині. І хоча автор псалму не все перераховує, він робить це тому, що користується не філософським, а звичайним переліком. І, нарешті, якщо китів
162 та інших тварин було створено не заради людини, то це було
98. зроблено помилково, оскільки вони не мають одного зв'язку ані з ангелами, ані самі // не можуть хвалити бога, якого не пізнають. Тому філософи дотримуються спільної думки, що бог не міг розумно створювати світ без будь-якої розумної істоти. А щодо того, що майже всі живі істоти чинять опір людині і лише невелика кількість підкоряється їй, то це випливає з провини прародичів, які, не слухаючись найвищого бога, заслужили на те, щоб їм і власні раби не підкорялись. Проте людина позбавлена пошани й послуху з боку тварин не на основі влади над ними, а тому, що має цю владу згідно з природним принципом. Тому людині дозволено на основі її власної сили і хитрості нападати на певних тварин, захоплювати їх, використовувати в будь-яких потребах. Одночасно людині дозволено полювати на лісових тварин, подібно як і ловити риб. І це випливає з вчення Арістотеля («Політика», кн. І), так само про це говорить очевидно й Біблія (кн. «Буття», розд. 9). Цікавою щодо цього є подібна думка св. Амброзія («Шестиднев», кн. VI). «Здається,— каже,— що немає нічого ні вищого, ні сильнішого понад природу слова, нічого грізнішого від лева, нічого лютішого від тигра, проте вони служать людині, і природу свою за людським наказом змінюють, зраджують свої дії, тому що їх позбавляють того, що їм заборонили, і тому що їм наказують та навчають, як малят, вони служать, немов раби, їм помагають, як немічним, їх б'ють, як боязливих, їх виправляють, як підлеглих. Вони переймають наші звички, деякі наслідують наші рухи». І тепер, з'єднавши два твердження разом, ми бачимо, що бог, немов художник і творець, будуючи всесвіт вважав людину кінцевою метою, і все створив заради неї. Разом з тим той самий бог, як бог, і тому що він є богом, і людину і весь всесвіт створив ради себе і своєї слави. Подібно царю, що є вождем на війні і вважає головним своїм завданням досконале навчання воїнів, і ради цього все це робить і переборює, а будучи царем, він забезпечує їх зброєю і призначає для охорони свого царства.

Розділ десятий

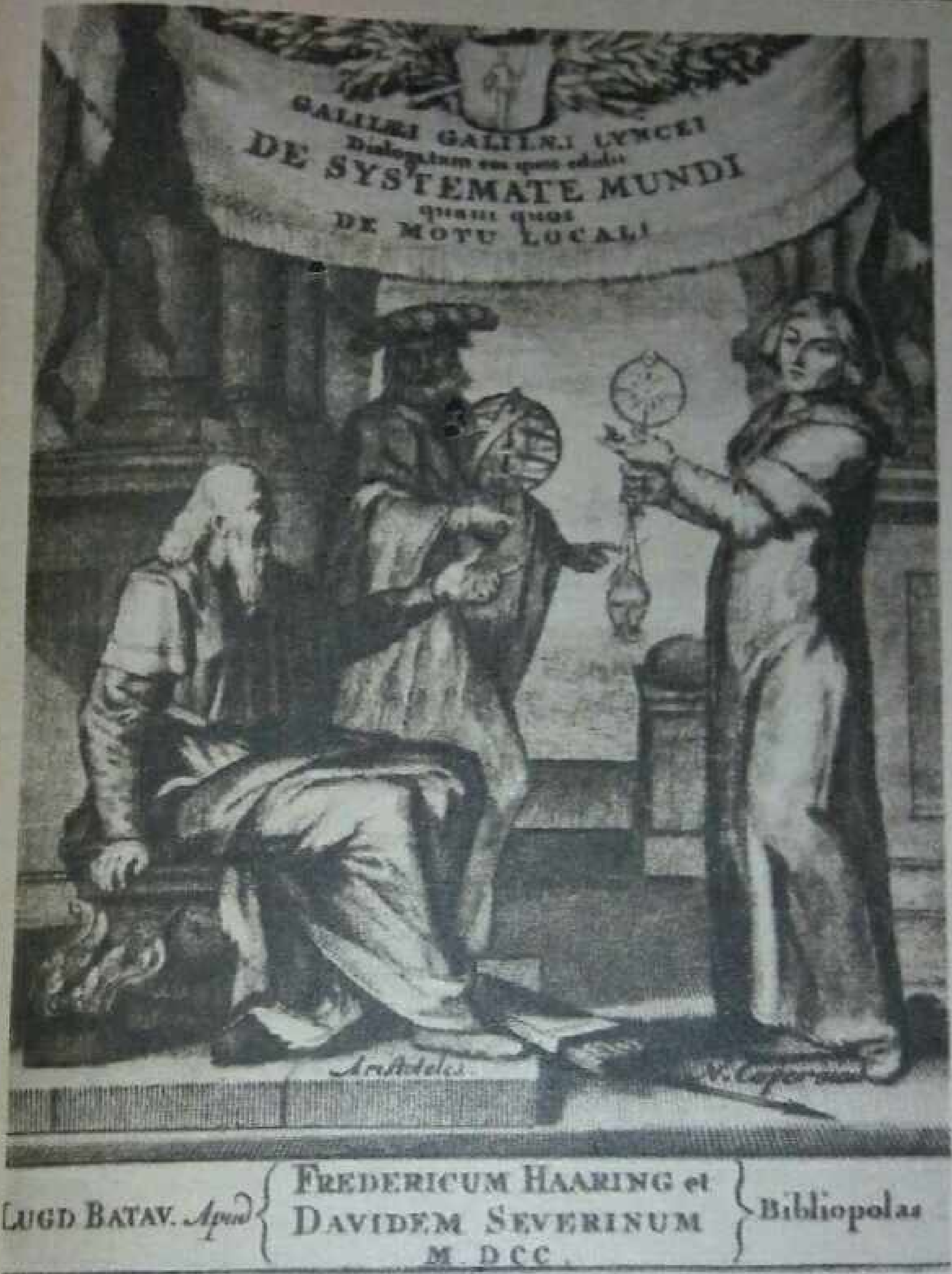
ЧИ ІСНУЄ ТІЛЬКИ ОДИН СВІТ?

Безмежна людська допитливість. Вона навіть, коли може знати про щось дуже мало, цікавиться всім, але будучи не в силах охопити його, хоче знати більше, ніж все. А оскільки того, що не існує, вона мати не може, то вигадує його, щоб здавалось, що знає //. Численні античні філософи твер- 163
дили, що існує безліч світів. Деякі з них, як Епікур та Анаксарх[56] твердили, що їх кількість є безконечною. І коли один з них — Анаксарх (за свідченням Плутарха «Про спокій душі») — розмовляв в присутності Александра Македонського про безконечне число світів, цар, як кажуть, заплакав, а тим, хто питав про причину плачу, відповів: «Чи не варто нам плакати, коли існує безконечна кількість світів, яка нам не належить».

Я не здивований, як бачиш, ні бажаннями, ні слізьми Александра, хоча в його честолюбстві й жадібності виявилась пустота і легковажність. Докази, які наводять тут вчені про множинність світів, не має потреби розкривати, бо ця їхня велика нісенітниця є настільки очевидною, що і не може бути певною. Але й демонстративна декламація щодо одиинності світу може бути спростованою хоч би тим одним аргументом, якого вони зовсім не мають. Звідси випливає, що вони говорять про те, чого не знають, і тому їх заява не відповідає дійсності. І я думаю, що не може бути очевиднішої глупоти, ніж вважати, що ти знаєш те, чого знати не можна, таке старанне шукання подібне вчинку тієї собаки, яка, переслідуючи у воді тінь м'яса, що його несла, втратила справжнє м'ясо.

2. І те, що світ є один, дуже точно нам говорить Св. письмо, де постійно згадується і описується один світ, адже недостойно було б для божої мудрості приховувати свої діла, які вона зробила для своєї слави, і, особливо, там, де він говорить про свого сина, як у Євангелії від Іоанна, розд. 1 (Все,— говориться,— ради нього зроблено). І коли там згадується про світ, йдеться лише про один («Світ заради нього створений...»). Незважаючи на це, все ж немає фізичних доказів для підтвердження цих місць, хоча немало вчених намагалося шукати їх, зокрема Антоній Тегріс Карфагенський[57], як свідчить Йоганн Цан («Вступні дослідження», розд. 8), наводить такі докази про те, що світ один. 1. Коли б

існував, каже, інший, крім цього, світ, то він існував би в просторі, який називається уявним, і є ніщо, бо передбачається як несутній. На це можна закинути, що ніщо не передбачає його [простору], бо ніщо не має сенсу; немає потреби в обґрунтуванні там, де питають, чи існує щось. 2. Місце, говориться, це поверхня оточуючого тіла, але що буде оточувати інший світ, якщо немає жодної поверхні, яка б його оточувала. Це смішно, бо таким чином Антоній не міг би довести існування навіть цього світу, оскільки не міг би вказати на те, що оточує світ. 3. Сфера другого світу або доторкалася б сфери нашого світу, або вона була б віддалена від неї. Тоді заперечується одна тільки остання частина дилеми, бо про дотик нам нічого не відомо. А бути віддале-
163 зв. ними, каже, вони не можуть, // оскільки простір, в якому перебувають тіла, і сам повинен бути тілесним, бо в протилежному випадку існувала б порожнеча. Все це звучить вульгарно. Бо не заперечується і те, що порожнеча існує поза світом, і те, що тіла в порожнечі можуть знаходитися на відстані. І, якщо б два світи могли доторкатися один до другого, не було б нічого в цьому абсурдного. Можливо, він хотів сказати, що в іншому випадку уже не буде двох світів. А хіба не існує двох сфер, які б торкалися одна одної? Афанасій Кірхер вступив на інший шлях. Він вчить, що світ є найкомпактнішим (contractum), тобто, як сам він пояснює, створеним богом такої величини, якої є, і якої він повинен і міг бути, припустивши, що бог захотів, щоб розміщення світових тіл було таким, яке ми сьогодні спостерігаємо. На основі цього твердження він намагається показати, що не існує іншого світу крім цього. 1. Бо, коли б існувало більше світів, каже, існувало б більше як найкомпактніших світів, а це, на його думку, суперечить собі самому, тому що, як він каже, і були б найкомпактнішими і не були б. Я ж не бачу, чому і були б і не були б, бо чи ж і людина не є за своєю природою дуже компактною, а про те багато людей, крім себе самого, бачить Кірхер. Найвищою серед смертних є царська влада, хоча царів багато. 2. Бо, каже, те, що складається з усієї (universa) матерії, повинно бути одним, а найбільш компактне виникає з усієї матерії. Однак, я з цим припущенням зовсім не погоджуюсь, навіть коли б істинним було те, що світ складається з усієї матерії, тобто ніякої відмінної від неї матерії не існує (це, звичайно, сміливий вислів). Невже тоді бог не міг би створити іншу, подібну до неї. 3. Бо, говорить, найбільш компактні були б або однаковими, або не однаковими. Відповідаю. Нічого не заважає їм, щоб вони були не однаковими. Немає нічого нерозумного і в тому, що вони також були однаковими. Також вчення Кірхера про



Титульна сторінка твору Г. Галілея «Про систему світу»

компактне заслуговує дуже низької оцінки; бо чи не міг бог усього того, що він створив, створити в більшій чи в меншій масі? Нарешті, чи не може той самий бог створити інший світ з усіма наявними в ньому протилежними видами? Потім, хай знають ті автори, що вони, намагаючись довести
однинність світу, насправді позбавляють бога сили. Дійсно, 164
яке значення можуть мати ті їхні аргументи; коли вони визнають, що бог не може створити іншого світу? //

Краще доводив одиничність світу Афанасій Великий, Олександрійський першосвященик, у промові проти ідолів. Він говорить, що творець природи — бог — створив один лише світ тому, щоб на основі існування багатьох світів не виникла думка про багатьох творців, і щоб на основі однієї праці визнавали також її одного автора. Проте сам він попереджує, що це доведення не є доказовим. Платон користувався двома аргументами щодо того. По-перше. Світ не був би дійсно досконалим, якщо б не охопив всього, а не охоплював би всього, коли б існував інший крім нього. На це відповідаю: більший засновок цього аргументу є сумнівним, однак, коли погодимося з ним, менший засновок слід розрізнити: так, не охоплював би всього щодо числа, і я з цим погоджуюсь, але заперечую щодо видів. По-друге. Оскільки годиться, щоб світ відповідав своєму архетипу, тобто божій природі, і оскільки існує один бог, одна перша причина, то мусить існувати і один всесвіт. Але і це не відіграє жодної ролі, бо не має потреби в тому, щоб обов'язково він у всьому відповідав своєму архетипу, і найменше щодо числа, адже людина має бога своїм прообразом, хоча вона не є одною. Тими самими міркуваннями користується Філон Юдейський, який виступив як послідовник Платона у книзі «Створення світу». Отже, цей аргумент, який я колись почув, тепер виглядає дуже важливим, хоча він не є доказовим. Адже, коли бог що-небудь творить, то чинить це для своєї слави і у своїх діяннях турбується про ту славу, яка може бути найбільшою, а тому не міг при своїй бездоганній мудрості створити світ без розумної істоти, як ми перед тим визнали. Отже, коли б крім цього світу, він створив би інший, то необхідно було б, щоб його також населяли жителі, наділені розумом, або, принаймні, щоб той світ був відкритим для нас. Але навіть, якщо б там жили якісь люди, необхідно було б, щоб вони знали про нас, а ми про них. Бо таким чином слава для бога була б більшою. А щоб не видавався цей аргумент теологічним, то, не знаходячи такої явної відкритості, я стверджую, що повинні існувати у природі якісь знаки про другий світ, яких не важко було богові дати, подібно тому як і про самого бога ми знаємо не лише з допомогою його одкровення, але завдяки вказівкам розуму і свідченням природи. А тому, що ми нічого ніколи не чули про інший світ, то це є вагомим доказом того, що його немає. І оскільки б я над цим не задумувався, не можу себе заставити повірити в те, що не буде недостойно не лише для доброти, але й для провидіння нашого бога робити таку велику різницю між двома або більше світами, щоб один про другого навіть не догадувався, подібно, як дуже було б не-

достойно цареві, що володіє двома царствами та перешкоджає одному народові торгувати з іншим, тим більше перебувати у кровній спорідненості. // Ця думка, що грунтується на вченні про цільову причину, як нам здається, має дуже велике значення, і на основі саме такого аргументу можемо довести, що немає людей на поверхні Місяця, ані на інших планетах та зірках. Правда, можна зробити закид щодо природи ангелів, яку, мені здається, люди не можуть пізнати без одкровення. Але тому, що тут не місце про це дискутувати, я скажу коротко, по-перше, що це пізнали Арістотель та інші вчені на основі певних законів, а переважно на основі руху небесних тіл, і, якщо це правда, то рухом небесних тіл керують розумні істоти. По-друге. Ангельська істота, яка позбавлена матерії, не може відкритися через жодні фізичні знаки і тому відкривається завдяки одкровенню або завдяки незвичайним діям. 164 38.

Розділ одинадцятий

ЧИ ДОСКОНАЛИМ Є СВІТ, І ЧИ МОЖНА БУЛО СТВОРИТИ ІНШИЙ ДОСКОНАЛІШИЙ СВІТ?

Це питання постійно вирішує фізика, бо що ж інше робимо, коли дискутуємо про різні роди предметів та їх властивості, якщо не розглядаємо самої досконалості створених предметів і їх краси, і пізнаємо достатньо, що творіння бога є досконалими, і як він сам засвідчив, що доцільним є лише те, що створено ним. Проте, звичайно, запитують, чи світ є досконалим не за доцільністю, а за великою кількістю вміщених у ньому речей. І відповідно, чи не бракує йому дечого для того, щоб бути таким, яким він повинен бути. А також дехто міг би запитати: чи людина є досконалою, тобто чи є в неї все, що потрібно для того, щоб бути людиною. Отже, тут необхідно виявити, по-перше, чи є світ досконалим взагалі, тобто чи не бракує йому нічого у своєму роді, по-друге — спеціально. На мою думку, існують чотири види досконалостей: 1) суттєва, коли вона охоплює всю сутність, якою не можуть бути окремо ні матерія, ні форма; 2) акцидентальна, коли всі акциденції, які належать істоті, наявні, чого не можна сказати про людину одноногу, кульгаву, губату, шепеляву і т. п. Під акцидентальною ж розумій також цілісну досконалість, коли, наприклад, не бракує жодної з складових частин; по-третє, достатню, яка в прямому значенні є досконалістю, очевидно, коли нічого не бракує з того, чого вима-

165 гається, по-четверте, багату, якщо без сумніву нічого не бракувало з того навіть, що може бути. //

На основі цього поділу досконалості приходжу до висновку, що світ внаслідок суттєвої, акцидентальної і достатньої досконалості є найдосконалішим, бо нічого йому не бракує для різноманітності предметів, для гармонії, для його оздоби, для зберігання й ін. Це є очевидним, як з усієї фізики, так і з вчення про категорії, які доводять, що в світі є всі розряди видів, починаючи від найменших і кінчаючи найбільшими. Проте світ є також і недосконалим щодо акцидентальної та інтегральної досконалості, тобто не все в ньому є, що може бути. Бо богом можуть бути надані нові акциденції, і нові частини, і нові види речей. Але й досконалість такого роду не може належати комусь іншому, хіба лише одному богу. Йому нічого не бракує з того, що може бути. Це про світ взагалі.

Книжка друга

ПРО НЕБО

Розглянувши світ у цілому, яким він є, тепер зупинимось на його частинах, тобто на різних видах і ознаках речей. Спочатку поведемо мову про його головні і прості частини: про небо та чотири загальновідомі елементи. В зв'язку з тим, що небо є великим, різноманітним, красивим, дивовижним, воно вимагає також значного й тривалого дослідження. Але ми не маємо наміру досліджувати все, що можна спостерігати на небі (бо це робить особлива і досить важка астрономічна наука). Проте окрему книгу присвятимо небу. Цей розгляд буде виключно фізичним, він не виходить за межі природних речей і матерії, хоча тут і досліджуватимуться речі, значно віддалені від досвіду відчуттів, доступні, наприклад, лише зору. Хоча вони й даються нашому пізнанню, вони є менш певними і менше дослідженими. Мені, власне, здається, що ми наближаємося до меж натуральної теології. Тому наш розгляд вимагає старанного, спокійного, вільного, нічим іншим не зайнятого і не обтяженого дослідження //. Перших дослідників неба так оспі- 165/36.
ває Овідій у книгах «Фасти»:

Щасливі уми, для яких дослідження цього — границя,
І не хороми небес знятись турбота була.
Імовірно, вони однаково і від образ, і від
Жартів людських вище чоло підняли.
Венера й вино піднятих угору думок не зломили,
Ані служба на ринку, ані воїнський труд.
Честолюбність легка й облита пурпуром слава,
Прагнення сили багатств не стривожили їх.
Наблизили до наших очей далекії зорі,
Другії ще додали завдяки генію своєму.

РОЗДІЛИ ДРУГОЇ КНИЖКИ:

I. Скорочений виклад вчення Арістотеля про небо.
II. Чи матерія небес відрізняється від підмісячної матерії?
III. Чи небеса є живими?
IV. Чи форма небес є кулястою?
V. Чи правильно встановлюється число і порядок небес?
VI. Чи рух небес є природним?

VII. Чи небеса рухаються завдяки дії розумних істот?

VIII. Чи всі небеса рухаються від сходу на захід?

IX. Чи небеса та емпірей [вогняне небо] діють на підмісячний світ, і яким чином?

X. Чи із сповільненням руху небес, з необхідністю сповільнюються підмісячні рухи?

XI. Внаслідок чого виникає нерівномірна швидкість у під-
166 місячних тілах? //

XII. Чи внаслідок дії небес можуть виникати живі істоти?

XIII. Чи небо є знищимим і чи воно може бути коли-небудь знищимим?

XIV. Про зорі і передусім, чи мають зорі іншу природу, ніж небеса?

XV. Чи встановлюють добрі математики число рухомих зір. Про форму сонця й місяця та інших планет, та чи легкі їхні тіла?

XVI. Чи зорі рухаються з небом, чи по нерухомому небі?

XVII. Про нерівність руху планет.

XVIII. Про світло, і чи утворює світло тепло?

XIX. Чи зорі світять самі собою, чи завдяки сонячному світлу?

Розділ перший

СКОРОЧЕНИЙ ВИКЛАД ВЧЕННЯ АРІСТОТЕЛЯ ПРО НЕБО

Про те, що небеса є природними тілами, Арістотель не лише вчить, але й вважає за необхідне визнати, що небеса складаються з матерії і форми, хоча, на його думку, матерія небес відрізняється за видом від матерії підмісячних тіл. Бо, як він припускає, між підмісячними тілами і небесами немає жодних взаємних процесів, і небеса не підлягають ніякій зміні. Небеса, за його вченням, мають своєрідну форму, яка не є живою, як припускало багато античних філософів. Але незважаючи на те, що небеса рухаються, вони рухаються не завдяки внутрішньому рухові, а завдяки інтелігенціям, тобто існує певний дух (за християнським ученням, це ангели), якому бог доручив виконувати такі функції. Нарешті, небеса впливають на підмісячний світ і, зрозуміло, в результаті їхнього впливу тут відбуваються різноманітні зміни. Фігура неба є куляста, рух неба рівномірний і постійний.

Говорячи про частини неба, а саме зірки, він в першу чергу зазначає, що зірки або планети мають таку саму природу, як і небеса, і відрізняються від них щільністю подібно, як на дереві // сучки відрізняються від решти м'якшого тіла. Їх при- 166/38 рода не є ні гарячою, ні вогняною, тепло й жар вони утворюють в атмосфері завдяки своєму рухові і світлу, що видно при взаємному терті й русі навіть інших тіл. Проте, якщо будь-які тіла самі внаслідок свого руху стають гарячими, а зірки не нагріваються, тому що вони знаходяться на значній відстані одна від другої і мають природу, нездатну вбирати в себе вогонь. Потім він доводить, що зірки обертаються не завдяки своєму власному рухові, а завдяки руху небес, або своїх орбіт, подібно як цвяхи, забиті в колесо, рухаються разом із своїм колесом. З другого боку [Арістотель] спростовує погляди піфагорейців, які вчили, що з руху зірок виникає якийсь звук і гармонічний спів: частково — тому що цей звук шкодив би підмісячним тілам, а частково — тому що те, що само рухається, утворює звук, а те, що — в другому, робить те найменше, зірки ж рухаються разом з орбітами і в своїх орбітах. Потім він переходить до питання про Землю, чи вона існує в центрі світу і чи перебуває в стані спокою чи рухається. І вирішує, що вона розміщена в центрі і перебуває в спокої.

Розділ другий

ЧИ МАТЕРІЯ НЕБЕС ВІДРІЗНЯЄТЬСЯ ВІД ПІДМІСЯЧНОЇ МАТЕРІЇ?

1. Це питання здається таким же недоступним людському пізнанню, як небеса — людським відчуттям. І не випадково сам Арістотель змушений визнати, що важко досліджувати небеса в зв'язку з тим, що вони є віддаленими від органів відчуття. Адже відомо, що твердження фізиків стають достовірними лише у тому випадку, коли випробовуються відчуттями. І все ж я з усією переконливістю доводжу, що матерія небес зовсім не відрізняється від матерії підмісячних тіл. Тут ми не поділяємо вчення Арістотеля. Бо, по-перше (якщо навіть згідно з самим Арістотелем), бог діє найлегшим і найкоротшим шляхом, то чому він створював би іншу матерію для спорудження небес, коли б однаково успішно міг би їх побудувати з цієї спільної. З того, що Арістотель не зміг цього показати, не випливає, що дане твердження справді не можна

довести. Далі, цю відмінність треба підтверджувати не довільно, немовби ми самі її створювали, але на основі точних і переконливих доказів. В чому полягає доказ, за допомогою якого це пояснює Арістотель? По-перше, принаймні на основі переваги небес. Але ця перевага не пов'язана з матерією, бо хоч людина переважає і саме небо, вона складається з тієї самої матерії, що і все інше. І, нарешті, те, що він називав небеса незнищенними, а цей аргумент навіть сьогодні дуже високо цінять майже усі перипатетики, він, проте, не має
167 жодного значення. //

З допущення про незнищенність небес не випливає висновок про відмінність їх матерії. Коли б ця відмінність дійсно існувала, вона б виникала не на основі матерії, а з форми та акциденцій. Подібно, як немає необхідності вважати матерію лева відмінною від матерії каменю через те, що той живе, а цей — ні. Однак можуть спитати, якщо на основі зникнення і виникнення філософи пізнали, що матерія в тілах є такою, що вона здатна втрачати попередню і набувати іншу форму, то звідки ми знаємо, що те саме відбувається на небесах, на яких ніщо не народжується і ніщо не знищується? Відповідаю: А звідки ж ми будемо знати, що там також існує матерія, адже така балаканина є хибною на основі суперечності антецедента й консеквента. Коли не буде інших доказів, то не будемо робити жодного висновку, але скажемо, що ми не знаємо і не розуміємо. А звідки ж Арістотель та інші знають? Що ж може точніше виразити нашу думку: ми стверджуємо, що небеса є також змінними, що досить виразно побачили та іншим довели найстаранніші астрономи, а саме на основі появи нових та зникнення знову деяких зірок. Про це говорять коїмбрійці та інші вчені. Це ж доводиться і на основі спостереження за сонячним тілом, на якому, як багато хто помітив, виникають та зникають якісь плями, про що ми далі поговоримо детальніше. Але якби навіть люди і нічого не бачили, чи була б в цьому потреба говорити, що на небі ніщо не змінюється, тому що нічого подібного не помітили. І як вони могли б побачити зміни якихось маленьких речей, не більших, напевно, від наших рослин або тварин, якщо навіть величезні маси зірок, що в сто разів більші від Землі, здаються нам дуже маленькими?

Розділ третій

ЧИ НЕБЕСА МАЮТЬ ДУШУ?

1. Щодо форми небес також йде дискусія, а саме, чи є їх формою душа, чи вони не наділені душею. Твердження ж про те, що небеса одушевлені, видається християнам не менш смішним і абсурдним, ніж називати весь світ живою істотою, як ми перед тим бачили. Проте чимало було і знаменитих імен, які приймали це безглуздя. І насамперед Платон, який мав багато послідовників. Арістотель, наскільки я пам'ятаю, визнає те саме («Про небо», кн. II, р. 13 та 61). Однак його прихильники намагаються це пояснити в такий спосіб, що він учив не про душу, яка перебуває на небесах, але про таку, що знаходиться поруч. А з християн Оріген [1] верзе те саме, а навіть значно ганебніше, бо («Коментар на Йоанна <...>» та «Про принципи», кн. I) не лише вчить, що зірки одушевлені, але що вони в однаковій мірі мають вади // та доблесті, а 167/38. тому Христос помер не лише за людські гріхи, але також і за гріхи зірок. І саме цю помилку засудив другий Константинопольський [2] собор. Слова собору наводить Никифор (кн. XVII, розд. 28): «Якщо хтось скаже, що небо, місяць, сонце, зірки і води, які находяться вище небес, є якимись тваринними і матеріальними силами, хай буде проклятий».

2. Однак жодною іншою розумною основою не керувались згадані автори для того, щоб розуміти небо як живу істоту, хіба що одним тільки рухом. І будучи не в змозі дослідити рух небес, який вони надають і іншим предметам, прийшли до висновку, що небеса наділені душею. Про те ми, як і кожна людина, що має здоровий глузд, не можемо думати так, як наші противники.

Розділ четвертий

ЧИ НЕБЕСА МАЮТЬ КУЛЯСТУ ФОРМУ?

Щоб можна було сказати, що небеса мають кулясту і сферичну форму, не вистачає свідчень наших органів чуття, бо подібно до того, як здається, що небо є сферичним, так і багато предметів, що не є сферичними, здалеку виглядають

сферичними, наприклад, чотирикутні башти та інше, причину
цього пояснює Евклід у своїй оптиці. Але все-таки, небо є
кулястим і це можна довести іншими доказами. Арістотель
(«Про небо», кн. II, розд. 4) це підтверджує так: по-перше,
тому, що небеса рухаються по колу, то, якщо б вони не були
круглими, а трикутними чи чотирикутними, поза їхньою край-
ньою поверхнею на тому самому місці існувало б тіло, що
рухається в площині цього кута, або існувала б порожнеча,
що він називає абсурдом, але не знаю, на основі якого пере-
конливого свідчення. По-друге, а тому, що елементи оточують
один одного, і з другого боку земля разом з водою круглі,
то, говорить, буде й повітря, яке оточує землю й воду, круг-
лим, і вогонь, що бушує навколо повітря, і, взагалі, також
небеса, які оточують вогняну кулю. Але що, коли б хтось
визнав поверхню повітря, яке оточує землю, круглою, і одно-
часно заперечив, що крайня поверхня того ж самого повітря
є круглою? Що на це скаже Арістотель? Менш доказовим є
аргумент, який він сам приводить на основі руху небес, ви-
значаючи рух неба як рівномірний і безперервний, а такий
рух має величину і тому є дуже швидким, отже і коловим.
Майже всі ці докази двозначні. Бо якщо б все це прийняти,
168 то виходило б, що тільки небо рухається коловим рухом і не
рухається по колу, що є очевидним само собою. //

Але існують кращі докази про кулясту форму неба, і, в пер-
шу чергу, це видно з руху постійних зір, які ми спостерігаємо,
що швидко рухаються навколо полюса, немов навколо центра,
утворюючи круглий простір. І нарешті, якщо б не було круг-
лим небо, на якому розміщені постійні зорі (то цей доказ
можна віднести лише до однієї тверді, тому що орбіти окре-
мих планет розглядаються окремо) <...> Одні зорі здаються
нам більше віддаленими від інших, інші ближчими, хоча
все-таки спостерігаємо протилежне. А стосовно того, що на
основі круглої форми зірок робимо висновок про круглу фор-
му небес, то повинен бути один і той же доказ і про зорі й
небеса. Я вважаю, що тут немає ніякого іншого аргументу,
бо хіба через те, що сучок на дереві круглий, то чи само
дерево повинно бути круглим?

4. А з тих аргументів, що спрямовані проти круглої форми
неба, заслуговують на увагу такі. Одні зірки або планети
нам здаються ближчими від інших, а інші так само в одному
місці ближчими, а в другому більш віддаленими, подібно ж
Сонце і Місяць, коли піднімаються над горизонтом, то вигля-
дають більшими і ближчими, а коли перебувають у зеніті, то
здаються малими, а тому і більш віддаленими. На це відпо-
відаю: що одні [зорі] є ближчими від інших, але мають не
однакову орбіту, Сонце ж і Місяць не є більш віддаленими,

коли перебувають у зеніті, ніж тоді, коли сходять. А здаються вам більшими, коли сходять, внаслідок великих й густих туманів, які лежать між нашими очима і тими світилами, що сходять, як Евклід показує в «Оптиці».

Розділ п'ятий

ЧИ ПРАВИЛЬНО ВСТАНОВЛЕНО ЧИСЛО І ПОРЯДОК НЕБЕС?

1. Поштовхом до постановки цього питання стало спостереження різних рухів зірок. А саме: більшість небесних світил не завжди зберігає між собою той самий порядок, але інколи вони між собою зближаються, інколи віддаляються, що в першу чергу видно при спостереженні Сонця і Місяця //. У зв'язку з цим дуже багато астрономів твердить, що існує не одна їх орбіта і що таких небесних світил є сім, а саме: Сонце, Місяць, Венера, Меркурій, Марс, Юпітер і Сатурн. Звідси і твердять, що існує сім орбіт цих планет. Крім того, існує ще й сфера нерухомих зірок, що взагалі відрізняється від цих семи сфер, і тому математики поставили її на восьмому місці. З другого боку, тому що інші зауважили, що восьма сфера рухається швидше зі сходу на захід, і навпаки, з перешкодами і сповільнено з заходу на схід. Цей рух став очевидним на основі спостережень стародавніх та пізніших математиків. Щоб не допустити наявності в одному і тому ж тілі двох протилежних рухів (бо це було б абсурдом), вони прийшли до висновку, що існує якась нова сфера, яка не має зірок, і, що вона, рухаючись із сходу на захід, рухає з собою і сферу зір, а ця неначебто чинить опір і поступово відходить. І нарешті, магометанські араби і з ними Альфонс [3], іспанський король, крім цих двох рухів зореносної орбіти відкрили якийсь третій, завдяки якому, вона, наприклад, то відходить від знаків рівнодення на схід, то знову наближається до них. Цей рух вони назвали тремтінням, бо змушені були визнати, що існує десяте світило, яке рухається дуже швидко з сходу на захід і рухає за собою дев'яту сферу, яка, проте, власним рухом чинить опір і тягне з собою назад восьму зореносну сферу, якій, як кажуть, властиве те, що вона тремтить. Потім за ними рухаються інші сім планет. 168/зв.

2. Будучи незадоволеним цими труднощами, численними рухами та обертаннями, Копернік негативно поставився до даного вчення, твердячи, що люди вигадують нові небесні світила, яких ніхто не бачив і що немає так багато та так

відмінних рухів, а що Земля рухається подвійним рухом (як ми перед тим з'ясували). Вона обертається навколо Сонця і, обертаючись, тремтить. Тому нам здається, що небесні сфери змішуються в численних рухах. І тому не існує більше небесних сфер, крім восьми, а середніх рухомих планет є сім, а восьма зореносна сфера — нерухома. І на основі цього свого розподілу він серйозно запевняє, що усувається вся та плутанина й суперечливість щодо рухів.

3. Правда, були вчені, які це трактували інакше, вважаючи,
169 що існує тільки одна сфера, в якій різні // зірки, зберігаючи різний, але точний порядок і шлях, рухаються немов риби у воді, одні будучи розташовані ближче до нас, другі далі, треті — ще далі.

4. Понад усіма тими небесами існує ще щось, як одностайно визнають теологи та отці церкви і називають його емпірейським, тобто вогняним, небом, воно є нерухомим, у верхній частині квадратним. Воно і є місцем перебування блаженних, хоча його існування не підтверджується жодним фізичним аргументом, і немає про це доказів в Святому письмі. Воно приймається скоріше як припущення. Далі, чи існує, чи не існує така кількість небес, коли читаємо у Святому письмі про третє небо як крайнє, куди вознісся св. Павло, і тому там визнають тільки троє небес. Але це не суперечить більшому числу небес. Бо за перше небо можна прийняти увесь простір, що існує понад нами і що простягається до сфери Місяця. За друге — увесь об'єм усіх сфер, за третє — сам емпірей. І з цим ми погоджуємося без суперечки.

Розділ шостий

ЧИ РУХ НЕБЕС Є ПРИРОДНИМ? ЧИ НЕБЕСА РУХАЮТЬСЯ ВНАСЛІДОК ДІЇ РОЗУМНИХ ІСТОТ?

1. Тут ми не запитуємо про рух неба, а саме, чи він існує, як і не ведемо дискусій з новими й старими піфагорійцями, які твердять, що небо стоїть, а земля рухається (бо те є великою й окремою роботою). Проте, коли взяти до уваги вчення Арістотеля, Птолемея та інших про рух небес, то виникає також питання, чи той рух є природним для небес, тобто, чи причина їхнього руху є їм властива, чи вона є внутрішньою чи зовнішньою, чи може їм надана. Арістотель і майже всі перипатетики, що слідували за ним, кажуть, що небо рухають інтелігенції, або духи, створені богом для цієї мети. Їхні докази є приблизно такими: 1. Бо в противному разі

небеса жили б. 2. Бо якщо це прийняти і стверджувати, що все неперервно перебуватиме в стані спокою, то звідси випливатиме, що воно насильно залишалося б спокійним. 3. І здається аналогічним, що подібно до того як малий світ, тобто людина керується власним рухом або душею, так великий світ керується якимсь духом // 4. Те саме говорить, як здається, і «Святе письмо» у кн. VI «Під ним зігнуться ті, що несуть небо». 169/36

Деякі хочуть, щоб це було сказано про ангелів. Одначе, якщо це не суперечить, то мені здається більш достовірною протилежна думка, а саме, що небо, якщо рухається, рухається само собою. Бо питаю: чи не міг бог створити щось, що не жило б принаймні, хоча рухалося б без якогось поштовху, як не властивої йому причини? Важко сказати, що того він сам зробити не міг, бо якщо б міг, то чому надав небесам духовних рушіїв? Бог йде у всякому разі найкоротшим шляхом, і краще було не створювати природи, що має потребу в чужій силі, а хай би вона існувала сама собою. Мене дивує також, що Арістотель та інші твердили, що коловий рух міг бути вічним, а прямий ні, бо коли говорять про рух, що походить від якогось духа, то чому прямий рух не міг би бути вічним, в іншому ж випадку буде мова про рух сам по собі. Отже, могла б бути іншою природа створених рухів без численних зовнішніх рушіїв.

3. На закиди відповідаю: перший, можливо, має своєю основою не добре засвоєну теорію про життя, про що поговоримо в іншому місці. По-друге. Доводять, що небеса рухаються тільки під дією сили. А я твержу, що небеса й тепер рухаються, і тоді рухалися без жодного примусу. Хіба тіла блаженних будуть зазнавати насилля, якщо навічно залишатимуться дуже далеко від центру своєї природи? Втрачання чого-небудь випадкового або його надбання за таким велінням бога не означає зміну природи, і, напевно, ця зміна не є примусовою, чим би вона не була. Пророки говорять, що небо не утворюється богом, і ця думка буде тут влучною, бо якщо справді небеса, які перед тим самі собою рухалися, стануть нерухомими, і дещо своє або втратять, або набудуть, то було б безглуздо говорити, що внаслідок цього вони стануть новими небесами, і, що ангели перестануть їх рухати. Те, що стосується третього аргументу, є не суттєвим для справи, бо ж і малий світ не у всьому подібний до великого. І якщо в цьому відношенні він є подібний, то замість душі варто скоріше поставити бога, який турбується про все і зберігає усе, ніж ангела. В словах шостої книги (а це була четверта проповідь) треба розуміти не небесні двигуни, але царів, котрі, як кажуть, тримають землю на плечах, або носять її в руках. // 170

Розділ сьомий

ЧИ ВСІ НЕБЕСНІ ТІЛА РУХАЮТЬСЯ ЗІ СХОДУ НА ЗАХІД?

1. Оскільки вже на основі спостереження руху неба кожний бачить, що всі небесні тіла [сфери] рухаються зі сходу на захід, то і питання щодо цього було б зайвим. Однак запитують про інше, чи всі небесні тіла рухаються тільки зі сходу на захід, чи також з заходу на схід. Як ми бачили вище, восьма сфера, крім свого дуже швидкого руху з сходу на захід, також, як помітило багато дослідників, має до певної міри протилежний рух та рухається на схід (це, до речі, дехто зауважив і щодо окремих планет). Тому, здається, необхідно визнати, що деякі небесні тіла мають подвійний рух, один з заходу на схід, інший з сходу на захід. Доказ для підтвердження цього є досить вагомим, адже всі спостерігають, що планети в один і той самий час не завжди перебувають в одному й тому місці на небосхилі, подібно як зірки. А самі незмінні зірки не завжди сходять в тому самому місці горизонту, але багато з них в таку ж саму пору тепер з'являються ближче до сходу, хоча в старі часи вони були дальше на схід.

2. Все ж Даніель Сеннерт бере до уваги цю теорію («Про небо», кн. II, розд. 2). Феномен зворотного руху зірок у напрямку сходу він пояснює нерівним кругом небесних сфер: «Бо якщо ти припустиш,— говорить він,— що всі зірки рухаються зі сходу на захід вперед і кожна верхня швидше рухається від нижньої, та матимеш той же самий феномен. І коли нижні, що рухаються повільніше від верхніх, які рухаються швидше, обов'язково залишаються далеко позаду, тоді складається враження, що планети під час руху переміщаються на схід». Якщо ця відповідь має якесь значення (мені бодай здається, що має велике значення, хоча зовсім нічого про це не говорять коімбрійці), то не буде потреби знову вводити дев'яте й десяте небесне тіло, якого ніхто не бачив.

Розділ восьмий

ЧИ ВПЛИВАЮТЬ НЕБЕСА НА ПІДМІСЯЧНИЙ СВІТ ТА ЕМПІРЕЙ І ЯКИМ ЧИНОМ?

Окремі [вчені] поділяють поставлене питання на дві частини і запитують по-перше: чи впливають зірки на підмісячний світ? І по-друге, чи впливають самі лише зірки, чи може також небеса. Проте ми не вникаємо у дрібниці, які не легко піддаються спостереженню, але детально й широко ставимо питання: чи небеса або самі, // або з допомогою своїх зірок 170
діють на ці підмісячні тіла, впливаючи [на них] та змінюючи 36.
їх по-різному.

2. Були деякі автори, що позбавляли небо не лише здатності викликати важливіші щодо підмісячних тіл дії, але відмовляли йому у силі нагрівання, і запевняли, що до неба прикріплено зірки лише для прикраси, подібно тому, як прикрашається їдальня інкрустацією та мозаїкою. Не знаю, які міркування спонукали їх до цих думок, можливо, саме незнання й невігластво, а можливо те, що в експериментуванні вони були надто сліпими. Адже зовсім протилежне показує нам велика кількість точних дослідів, бо навіть бачимо, що рух Сонця дозволяє відрізняти чотири пори року, що деякі сузір'я віщують неурожайність, інші врожай, ще інші приносять погоду або бурі, сприяють поширенню хвороб або їх лікуванню, арктичний полюс або північна частина неба з дивною силою притягають до себе магніт. Дехто твердить, що саме цією причиною обумовлене те, що півні будяться опівночі та співають, і це відбувається внаслідок того, що вони мають якусь здатність, дану їм сонцем. Цю здатність вони, немов збуджені якимсь стимулом, виразно відчувають тоді, коли сонце після півночі знову повертається до нас. Так само, коли повніє місяць, ростуть устриці та молюски, а коли місяць перестає бути повним, вони перестають рости. Мурашка на дев'ятий день після парування, який, як вона відчуває, є для неї несприятливим, не виходить зі сховища, і в час нового місяця вона завжди відпочиває, а в час повного місяця навіть ночами старанно займається роботою; камінь селеніт, як деякі запевняють, є подібний до місяця, в певні дні він збільшується або зменшується. Можна навести ще багато подібних прикладів.

3. Звичайно, тут питають, чи й емпірейське небо виявляє свої сили і діє на підмісячні тіла? На це питання, оскільки

ще не можна провести жодного досліду, немає певної відповіді, а якщо і можна щось сказати, то ймовірнішою буде ствердна думка. Бо, вважаючи достовірним те, що інші небеса є активними, ми не повинні позбавляти тієї самої властивості емпірей, якщо цьому не перешкоджає жодний переконливий доказ, а при відсутності його думка буде ствердною, оскільки, як кажуть, істина знаходиться на боці того, хто має аргументи. Сюди підходить вираз Дамаскіна («Православна віра», кн. II, розд. 23): «Найменше можна погодитись з тим, що у всесвіті існує якась спокійна та позбавлена дії субстанція». //

171 Про те, яким чином небеса діють на підмісячні тіла, різні автори говорять по-різному. Одні називають лише світло засобом їхньої дії, інші вважають, що світло діє спільно з рухом небесних тіл. Те, що кожне з них діє, зрозуміло кожному. Бо від світла відчуваємо тепло, внаслідок руху сонця найбільше пізнаємо різноманітність часу. Я вже не кажу про інші речі. Але, як підтверджують численні досліди, не лише ці два чинники зумовлюють все: адже в надри землі, де народжуються метали та інші копалини, не проникає жодне світло, ані жоден рух. Так само і голка, потерта об магніт, завжди направлена в сторону північного полюса навіть при дуже густому тумані і навіть тоді, коли експеримент відбувається у зачиненій з усіх боків кімнаті. Крім того, поранені та хворі, хоч не бачать сонця і місяця і уникають їхнього великого світла, однак відчувають значне зменшення болю при їх змінах. Тому необхідно твердити, що небеса й зірки мають, можливо, як деякі вважали, також інші властивості, крім цих чотирьох згаданих: сухості, вологи, теплоти й холоду або подібні, або їм відповідні. Ними вони немов інструментами в різний спосіб можуть діяти і змінювати підмісячні тіла. Згідно з цим, як стало відомо, дуже ймовірно, що в небі відбуваються різні й дуже великі зміни. Завдяки цим змінам найближчі елементи одержують різні напівреальні властивості а через них поширюються вони на віддаленіші речі.

Розділ дев'ятий

ЧИ З ПРИПИНЕННЯМ РУХУ НЕБЕС ОБОВ'ЯЗКОВО ПРИПИНЯЮТЬСЯ ВСІ ПІДМІСЯЧНІ РУХИ?

Оскільки всяка дія відбувається в русі, а ми тільки що, в попередньому розділі, ствердили, що небеса діють на підмісячні тіла, то тепер, коли питаємо, чи з припиненням руху

небес обов'язково припиняються всі підмісячні рухи, то тим самим ми не про що інше запитуємо, як про те, чи дії підмісячних тіл зв'язані з діями небесних, тобто, що із припиненням [руху] в тих, вони самі припиняють [свій рух]. При розв'язанні цього питання необхідно пам'ятати, що не всі дії піднебесних тіл зв'язані з діями небесних. Наприклад, коли вогонь палить клоччя, то, цілком очевидно, він не має потреби у впливі небес.

I. Отже, приймемо перше твердження, а саме, щодо будь-якого руху небес як локального, так і всякого іншого, // 171/38.
тобто, якщо припиняється будь-яка Їх дія взагалі, то припиняться всякі дії й підмісячних тіл, які залежать від дій небес. Це твердження є очевидним само собою, бо із зникненням причини зникає наслідок.

Коли ми приймемо друге твердження, а саме, про припинення лише локального руху небес, то з цього випливає, що деякі дії підмісячних тіл припинятимуться, деякі не припинятимуться. Не припинятимуться ті дії, що вимагають зміни перемінних якостей, особливо тепла, його збільшення або зменшення. Бо хоча вони мають потребу в дії небес, проте ця зміна могла б однаково добре відбуватися і без локального руху. Адже бачимо, що відбувається багато дій без локального руху, як, наприклад, те, що магніт притягує залізо. При умові, що підмісячні тіла не потребуватимуть зміни тепла (яка одна тільки відбувається в повітрі завдяки локальному руху небес), процеси на них не припинятимуться, і такими є, як думаю, покоління всіх народжених живих істот, а особливо людей. Говорю, що особливо людей, бо інші живі істоти, як здається, потребують для вирощування нащадків незначної кількості повітряного тепла, що видно з того, що на початок весни вони дуже спішать розмножуватись, хоч це, на мою думку, не заважає тому, щоб вони були здатними вирощувати нащадків також без зміни пори року. А щодо тих усіх дій, які залежать від зміни повітря, то необхідно вважати, що при відсутності локального руху небес їх також не буде, що зрозуміло само собою. І це стосується всіх видів рослин, бо як ми бачимо, породи дерев і квітів, а також паростки трав і посівів потребують різних пір року, і тієї розділеної на чотири частини зміни повітря, яка не могла б виникнути без локального руху небес, бо зиму й літо та інші пори року викликає наближення та віддалення сонця. Однак про це ми не будемо тут говорити.

ЗВІДКИ ПОХОДИТЬ НЕРІВНІСТЬ ШВИДКОСТІ РУХУ ПІДМІСЯЧНИХ ТІЛ

І хоча це питання не має нічого спільного з небом, проте його необхідно тут поставити, бо раніше вже йшла мова про залежність підмісячних рухів від небесних, щоб одночасно дослідити також причину, на основі якої виникає нерівномірність швидкості підмісячних рухів. І слід зауважити, що тут йдеться не про відмінність швидкості в різних [рухах], але в тому самому русі. Такі рухи спостерігаються у трьох різних предметів. По-перше, у насильно кинутих, як у стріли
172 або у свинцевої кулі. По-друге: у живих істот. // По-третє, у легких і важких предметах, що рухаються вверх або вниз. Дослід підтверджує, що рух кинутих предметів спочатку є дуже швидким, потім він помалу слабне та припиняється. Так само й живі істоти під час руху спочатку рухаються повільніше, на середині — дуже швидко, під кінець знову повільно, а важкі й легкі спочатку рухаються повільніше, в середині швидше, під кінець дуже швидко. З того видно, що те саме важке тіло, падаючи з високої башти, рухається до землі з більшою швидкістю, ніж коли б його було кинуто з нижчого місця. Звідки виникає така різниця в швидкості, це є цікавим питанням, але й не менш важким.

1. Перше, принаймні, і друге, здається не дуже важко вирішити, оскільки кинуті з силою тіла летять спочатку швидше, а поштовх, наданий їм тими, хто кидає, є спочатку більшим, потім поволі слабне, поки вкінці зовсім не зникне. Проте необхідно знати, що кинуті тіла не відразу з самого початку, але незадовго після початку летять дуже швидко, як це спостерігаємо на стрілах, свинцевих кулях та каменях. Предмети, кинуті в близьке тіло, не так ударяють його, як те, що є більш віддаленим. Причину того ми з'ясуємо нижче.

2. Зате живі істоти швидше біжать в середньому проміжку. Адже швидший рух виробляється за допомогою життєвих духів, які спочатку не в такій кількості заповнюють нерви і м'язи, як пізніше, коли члени від руху стають гарячими. Але потім це дає можливість життєвим духам через пори, які розширюються від тепла, виходити назовні і розсіюватися. Разом з цим слабне як рушійна сила, так і сам рух.

3. Щодо руху важких і легких тіл, а саме чому рух в кінці стає швидшим, на це питання важче відповісти. Це і послу-

жило тому, що філософи підходять до цієї проблеми по-різному. По-перше, одні думали, що причиною більшої швидкості є слабша протидія кинутого тіла. Але чому той самий камінь, кинутий з невисокого місця, не так сильно вдаряє в землю, як з високого? По-друге. Інші звертаються до симпатії між місцем і рухомим [тілом], проте й перед ними з необхідністю виникає та сама трудність. По-трете. Олександр Афродизійський говорив, що тіло, поки перебувало в чужій сфері, піддавалось якимсь чужим та відмінним від його природи впливам. Тому в той час, коли знову повертається до природного місця, воно спершу немов затримується, а тоді поступово, втрачаючи чужі властивості, прямує швидко до природного місця. Це швидше дотепна, ніж істинна думка, бо, по-перше, вона не усуває вже висунутих труднощів, потім помилково вірить в те, що камінь, наприклад, коли його дуже швидко підняти канатом на дуже високу вежу і негайно // скинути вниз, то за такий короткий 172
проміжок часу цей камінь переймає якісь невідомі, чужі вла- зв.
стивості. Але врешті, навіть і ті властивості не можуть бути йому на перешкоді, бо не повільніше падатиме теплий камінь, ніж холодний. По-четверте, Аверроес та інші з ним вчили, що повітря все сильніше і сильніше рухається в час просування вперед тіла, що летить, і тому повітря, що йде попереду, більше відходить, а те, що йде слідом, сильніше штовхає. Коли припустити, що це так, то тоді частини повітря поступаються перед каменем, що летить, не більше при поштовху у нижньому, ніж у верхньому місці, бо там поступаються і йдуть слідом тільки ті частини, які є сусідами. По-п'яте, ми могли б повернутися до значної ваги повітря, що тисне на камінь, який падає вниз і ця вага стає чимраз більшою, а отже, і сильніше тисне. Але і тут є та сама трудність, про яку ми вище говорили. По-шосте. Отже, мені більше подобається думка, згідно з якою сила (impetus) руху у кинутих тілах виникає внаслідок ваги або легкості, і в процесі самого руху все більше і більше збільшується і посилюється, якщо немає жодної або існує незначна перешкода. Отже, камінь, кинутий з башти, спочатку падає повільніше, тому що сила (impetus) його руху ще не є збільшеною, а коли вона все більше й більше зростає, то камінь рухається швидше.

4. А те, як досягається ця напруга, не так легко пояснити: я принаймні так думаю: крім природної сили, яка виступає в ролі ваги, діють і інші чинники, і завдяки першому руху і не інакше, як завдяки дії руху руки, що кидає, впливаємо на силу руху тіла, яке кидаємо, а ця сила руху, поєднана з вагою, сильніше рухає камінь. І так знову виникає інший ступінь швидкості руху, яка, з'єднавшись з попередніми, обов'язково є більшою, а та утворює нову і так поступово утво-

рюється одна за другою. А це можна було б порівняти з тим, про що пише Вергілій («Енеїда», кн. IV) [в. 175]:

В русі жива, вона сил набуває й росте по дорозі[1].

5. За допомогою саме цього тлумачення, здається, можна пояснити вище наведену трудність щодо тіл, які кинуто, а саме: чому вони не відразу, але дещо пізніше починають швидко рухатися. І це, очевидно, через те, що спочатку швидкість руху під тиском щораз більше посилюється і стає інтенсивнішою, хоча вона не може до кінця або збільшуватись, або мати ті самі сили, бо вона поступово внаслідок ваги тіла, що тягне в бік центру, слабне. Це є не інакше ніж у важких тілах, що падають вниз, і їм ніщо не перешкоджає рухатися до центра. Можна сказати, це думка коімбрійців («Фізика», том 7, розд. 2, питання 2, § 8): що тому стріла, наприклад, на самому початку рухається трохи повільніше, оскільки її швидкість обумовлена тільки поштовхом тятиви, але незабаром починає рухатися дуже швидко, тому що до цієї сили поштовху приєднується ще інший, що походить від тиску
173 повітря, що безпосередньо йде слідом. //

Замість закиду тут можна висунути цікаву проблему: адже якщо легші так само, як і важчі тіла швидше рухаються під кінець, то чому дим спочатку піднімається швидше? Відповідаю: Причина та, що дим має велику кількість вогняних випарів, які перед тим як відділитися від диму, сильно піднімають його самого. Після відділення випару від диму, той починає рухатися повільніше.

Розділ одинадцятий

ЧИ МОЖУТЬ ПІД ВПЛИВОМ НЕБА НАРОДЖУВАТИСЯ ЖИВІ ІСТОТИ?

Раніше ми вже говорили, що небеса діють на підмісячні тіла, але незрозуміло, якою є ця їхня дія, тобто чи сприяють вони підмісячним тілам в утворенні певних речей, що не підлягає сумніву, бо їх не можна нічим пояснити, якщо відкинути цей вплив. І чи дійсно також, що небеса самі собою можуть породжувати і, так би мовити, підпорядковувати собі якусь матерію і надавати їй певну форму, а головне, чи вони можуть породжувати живі істоти? Адже на основі відомого наслідку можна легко вирішити питання про їх дії.

[1] Переклад М. Й. Білика (*Вергілій. Енеїда, с. 89*).

1. Але, насамперед, слід пам'ятати, що деякі живі істоти народжуються в результаті спілкування обох статей, і вони називаються досконалими, деякі ж народжуються без жодних батьків і вони називаються недосконалими. Отже, коротко кажучи, вважають, що ця друга група породжується під впливом небес і немов з насіння. Перша — не таким способом. Перше твердження грунтується на досліді. З другого боку, існують і такі істоти, що мають інші причини народження, і вони ніяким батькам не завдячують своїм життям, як, наприклад, черв'яки, що точать гниле дерево, мошка у вологому повітрі, гусінь, метелики, коники, цикади, трутні й оси у коров'ячому послiді, а крім того, багато дрібних живих істот на капусті, на листках дерев і кущах, на тілах живих істот і на трупах і в дуже багатьох інших місцях. А відносно того, що дехто запитує навіть про спосіб, в який все це утворює небо, то про нього можна приблизно догадуватися, а не дискутувати. І все ж мені не подобається думка тих вчених, що вважають небо причиною живих істот, їх основними народжувачами: батьком або матір'ю, бо така причина або повинна бути подібною до свого наслідку дії, або його перевищувати. Ще менше мені подобається думка Фоми, який твердить, що небо, немов інструмент рушійного розуму, породжує таких дрібних тварин і навіть доводить, що ангели є ніби породжувачами черв'яків. Бо дух (якщо він є рушієм) не надає небу жодної здатності, крім імпульсу, але // й не можна йому приписати рушійної здатності вдувати життя, як ми перед тим сказали. Розумніше дотримуватись філософії, яка вчить, що небо від виникнення світу засипане немов зародками речей, які повинні народитися. Падаючи зверху з дощем і проникаючи у земні речі, вони породжують таким чином різні дрібні живі істоти. Згідно з цим вченням небо називається інструментальною причиною живих істот, немов зародок або посудина-розсадник, а головною причиною називається така, що є першою причиною всього. 173/36.

Далі, щодо причини (semen), тобто чи ним є тепло, придатне до вирощування таких тварин, чи разом з теплом якась інша сила, невідома нам? Античні автори (що дуже непевно) прославили тепло й вологість, які є немовби творцями усіх речей: тепло вони вважали за чоловіка, вологу за жінку. Саме це зустрічаємо в Овідія («Метаморфози», кн. І):

Бо як тільки помірними стали і жар і вологість,
Завагітніли речі і все виникає від них
І хоч вогонь є ворожим воді, мокра пара
Речі породжує все, а суперечлива згода милою
є для плодів.

2. Досконалі живі істоти, які народжуються в результаті спілкування двох, не можуть виникати завдяки дії одного лише неба; переконує нас в тому хоч би сама їхня досконалість, і зрештою жоден експеримент не стверджує протилежного. Все ж ті, що думають протилежне, роблять закиди: і на островах, дуже віддалених від континенту, знаходяться численні досконалі живі істоти, про які не можна сказати ні те, що вони походять від перших прародичів, оскільки останні всі загинули від потопу, ані, що вони приплили туди через широкі моря, і тому-то їхні перші родичі, мабуть, не мали батьків і народились під впливом небес. По-друге. Як свідчить Авіценна, теля народилось в хмарах і впало з дощем. По-третє, фенікс[4], одинокий птах, що народжується без прародича. По-четверте, кобили, за свідченням Плінія (кн. VIII, розд. 12), у Лузитанії[5] завагітніли від подуву теплого вітру. По-п'яте, були такі, які вважали, що люди також походять з землі, про що свідчить св. Юстин-мученик у своїх «Настановах»; Філон Юдейський у книзі про «Незнищимість світу», Діодор Сіцілійський[6] у «Давніх подіях» (кн. І, розд. 1 та 2). На це коротко відповідаю: щодо першого. Ті острови раніш були або сполучені з континентом, як пишуть і про Сіцілію, що вона була з'єднана з Італією, або недавно перед тим відділилися від землі, а потім через обмивання морем зробились
174 віддаленішими, // або завдяки чомусь іншому були занесені туди живі істоти. Щодо другого. Якщо правду розповідає Авіценна, то теля народилося не в хмарах, але було перенесене в хмари з іншого місця дуже сильним вітром. Третє, четверте і п'яте твердження — це нісенітниці.

Розділ дванадцятий

ЧИ НЕБО ЗНИЩЕННЕ Й ЧИ ВОНО МОЖЕ БУТИ КОЛИСЬ ЗНИЩЕНИМ?

Перейдемо до розгляду іншої властивості небес, а саме їх твердості, і з'ясуємо, чи вони знищимі. Передусім зверни увагу на те, що знищенне або незнищенне можна брати в двох значеннях (хоч інші їх ділять багатозначно): по-перше, щодо того, що не складається або складається з матерії, таким незнищенним є дух, бо він не має того, що могло б у ньому взаємно розкладатися, хоча він може зникати, якщо бог забере від нього те, чим його підтримував. Знищенним же називається те, що є з'єднаним і що за допо-

могою певної сили можна роз'єднати або розкласти. По-друге, навіть і те, що складається з матерії, але має певну якість, яка, немов сталева линва, не допускає і не дозволяє, щоб її матерія або форма розкладались, хіба що особлива божественна сила намагалася б її розірвати. У цьому другому розумінні йдеться про незнищенність неба, бо кожний добре знає, що небо складається з матерії.

І. Необхідно ствердити, що Платон у «Тімеї», Зенон та його послідовники, а також багато інших античних філософів і майже всі святі отці, особливо св. Василій («Шестиднев», проповіді 1 та 3), Златоуст («До народу Антіохійського», проповіді 9 і 10), Теодорет («Коментар» на 8 розділ «До римлян»), Дамаскін («Питання народів», питання 93, 94, 95 і в малому творі проти Арістотеля), Іриней[7] (кн. 4, розд. 16), Амброзій («Шестиднев», кн. I, розд. 6) та багато інших вважали, що небо, а також землю необхідно зараховувати до знищенних тіл. На цю думку наводить не лише сама природа, яка має складові частини, але також багато авторитетних вчених. Крім того, немає жодних переконливих доказів, які б це заперечували. Бо Арістотеля й тих, що сліпо 178
йдуть за ним... //

Тут він навіть подає дивовижне свідчення св. Климентія[8] першого римського єпископа, який («Роздуми», кн. II) розповідає, що святий Петро у розмові з магом Симоном розрізняв подвійне небо, одне для нас невидиме, де проживають блаженні, яке, за його словами, є вічним та незмінним; й друге — видиме й відділене зірками. Воно ж є знищенним і таким, яке можна знищити, бо, очевидно, люди, для яких воно створене, перестануть існувати на землі. В цій суперечності думок, коли немає певних доказів, нелегко вирішити, що є найістиннішим. Я ж вважаю, правдоподібнішою ту думку, яка допускає, що небеса не можуть бути повністю знищеними, а лише зміненими. Тому й слова Св. письма про загибель небес слід трактувати як їх перетворення, наприклад, або з однієї субстанції на другу, кращу, або якщо залишиться та сама субстанція, то — зміну не на іншу, кращу, але на акцидентальний вид, подібно, як під дією небес змінюється земля на злиток металів, а ті потім, виплавлені силою вогню, змінюються у якнайчистіший сорт золота, срібла та інших, або як тіла блаженних людей після загального воскресіння змінюються на кращі. Це можна підтвердити й тим, що очевидно, після омолодження голови родини, чоловіка маю на увазі, мешканця світу, і сам той дім зможе стати кращим. І здається про те саме йдеться в «Апокаліпсисі» (21), де говориться про небезпеку загибелі небес: «я бачив небо нове й …» Не можна без обурення спостерігати й те, як також

чимало «новаторів» запевнюють, що загибель небес, провіщена Св. письмом, не наступить, тому що вони довідалися від Арістотеля, що небеса вічні, й звідси загалом вчать, що це може статися з допомогою надзвичайної вогняної сили з божої волі, якщо, взагалі, колись зможе це відбутися, немовби Св. письмо повинно служити філософії, а не філософія Св. письмові, і немовби більшим є авторитет Арістотеля, ніж бога. Отже, необхідно сказати, що небеса, оскільки справді за своєю природою не можуть бути спаленими (хоч іншим способом вони знищимі), можуть горіти з божої волі. А тому, якщо б вони могли згоріти, то зовсім немає потреби в надприродній божій допомозі вогневі — руйнівникові світу, за винятком того випадку, коли б вогонь настільки поширився, що міг би стати, якби охопив би все з метою знищення, причиною загибелі всієї машини світу.

7. Хочеться закінчити цю коротку дискусію справді чудовим свідченням Платона, який зобразив творця світу, що промовляє до небес у «Тімеї» так: «За своєю матерією, ви знищенні, але завдяки моїй волі ви незнищенні. І тому в жодному разі вас не торкнеться жоден смертельний вирок, бо моя воля є більшим і сильнішим вузлом для вашої неперервної тривалості, ніж той, яким ви були зв'язані тоді, коли наро-

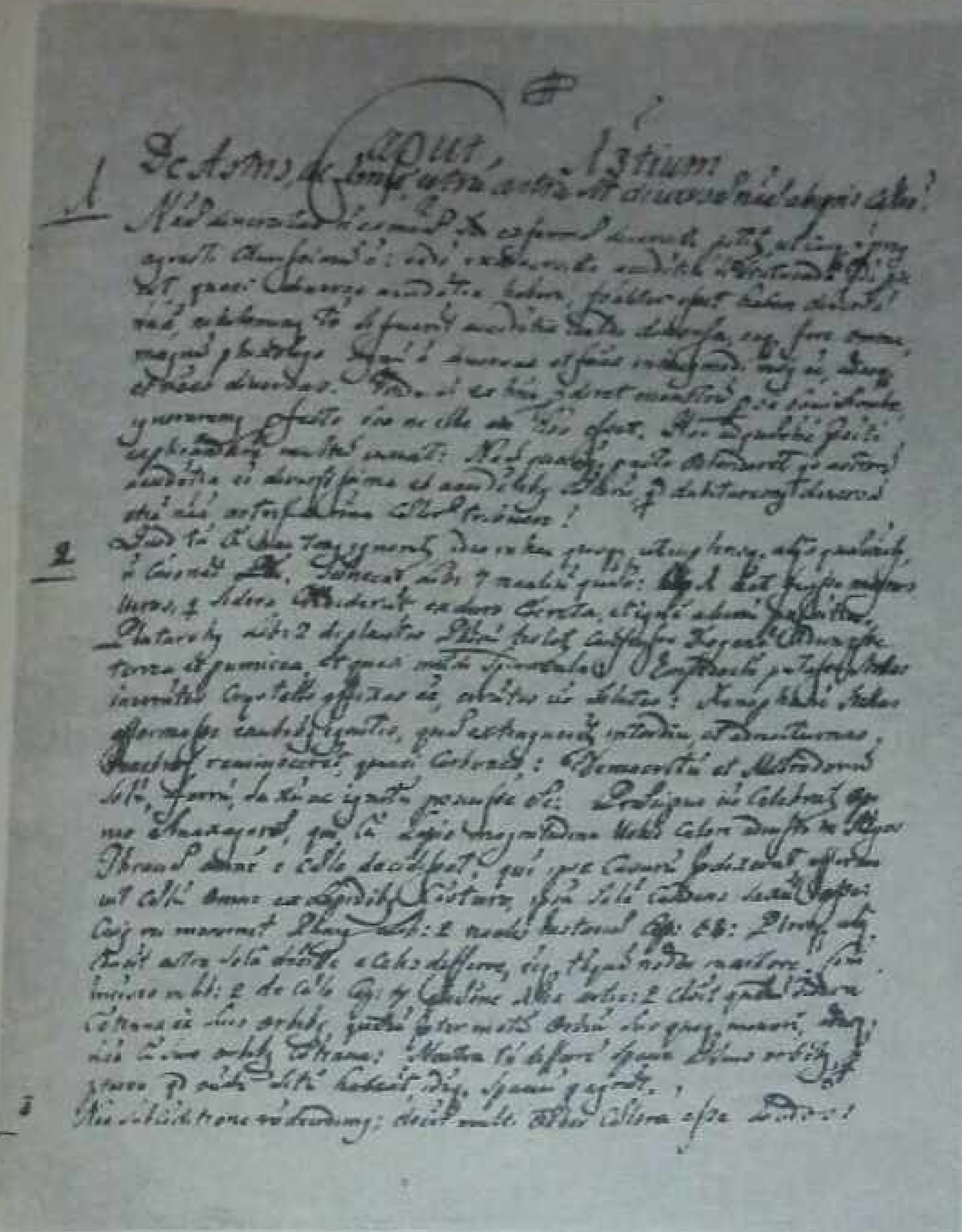
178 джувались». //

38.

Розділ тринадцятий

ПРО ЗОРІ Й ПЕРЕДУСІМ, ЧИ МАЮТЬ ЗОРІ ПРИРОДУ, ПРОТИЛЕЖНУ САМИМ НЕБЕСАМ

Різноманітність природи випливає не з різноманітності матерії, а з форми, що є зрозумілим кожній добре освіченій людині. Її не можна встановлювати на основі відмінності певних акцидентів, взятих незалежно, хоча наявість відмінних акцидентів формально виражає відмінну природу. Однак коли б майже всі акциденції були б дуже відмінними для природознавця, це було б важливою ознакою того, що в таких предметах існують відмінні форми, а тому й відмінною є їхня природа. Тому якщо б від людини народилася потвора, зовсім подібна до вола, то ми б не знали справді, чи це віл, чи людина. Для вирішення нашого питання це є дуже суттєвим. Бо коли б хтось якимсь чином довів, що акциденти зір надзвичайно сильно відмінні від акцидентів небес, то чому б ми вагалися визнати також, що зорі мають відмінну від небес природу?



Сторінка рукопису «Натурфілософії» Ф. Прокоповича

Але тому, що про це й досі не знають, філософи розходяться щодо даного, як і багатьох інших питань. Сенека («Природничі питання», кн. 7, розд. 1) говорить, що визначні мужі вірили в те, що зорі виникли в процесі твердіння, поглинувши чужий вогонь. Плутарх («Погляди філософів», кн. II) стверджує: Діоген висловлював думку, що зорі виникли з землі та пористого каменю, і що вони є немов отворами світу; Емпедокл вважав, що нерухомі зорі прикріплені до гірського кришталю, а блукаючі — вільні; Ксенофан утворював зорі з вогняних хмар, які гаснуть протягом дня, а в нічній темряві вони знову розгоряються, немов вугілля. Демокріт і Метродор [9] вважали їх за залізо або розжарені кам'яні

брили і т. д. Але особливо відомим є твердження Анаксагора, який після того, як розжарений камінь розміром у велику бочку впав з неба у фракійську Алгос, а він сам передбачив, що той впаде, твердив, що все небо складається з каміння, а саме ж сонце — це розжарена скеля. Про це згадує Пліній («Природничі історії», кн. II, розд. 58). Дуже багато інших висловлюють думку, що зорі відрізняються від небес однією лише щільністю і що вони немов сучки на дереві. Коімбрійці («Про небо», кн. II, розд. 7, питання 1, § 2), висловлюють думку, що деякі зорі постійно знаходяться на своїх орбітах, а деякі, крім руху по колу, рухаються також своїм рухом, і тому вони не рухаються постійно разом зі своїми орбітами. Проте ні ті, ні другі не відрізняються видом від своїх орбіт, займають те саме положення і проходять той самий простір.

На цьому ми закінчуємо огляд. Численні стародавні філо-
179 софи вчили, що небесні сфери є твердими, // багато новіших дослідників твердять, що зорі є дуже рідкими і набагато ріднішими від нашого повітря. Якщо істиною є перша думка, я не насмілився б відрізняти зорі від небес, якщо ж друга, то я міг би подумати, що вони взагалі відмінні. Бо, по-перше, зорі, оскільки є твердими і густими, як вважає більшість, не тотожні рідким тілам, отже зорі і небеса є різними об'єктами. А велика відмінність в різних об'єктах акцидентів і своєрідностей вказує і на відмінність природи. Отже, коли зірки є твердими й сяючими, що не властиве небесам, то з необхідністю вони відмінні від небес. Крім того, тому що одні зірки викликають плинність, другі — вологість, треті — сухість, одні спричинюють такі, інші дуже відмінні наслідки, то вони відрізняються й між собою, а отже, тим більше є відмінні від небес. Цього не спростовують і ті закиди, що їх дехто робить, ніби різні члени в живій істоті мають різні функції, серце зогріває, мозок зволожує і т. д. Адже вони є в тому самому об'єкті, у тій самій за кількістю природі. І навіть, коли б небеса були твердими, то принаймні ті зірки, які в них (немов дорогоцінні камені в перстнях) рухаються, і будуть відмінними з тих самих причин від своїх сфер.

Розділ чотирнадцятий

ЧИ ВСТАНОВЛЮЮТЬ ДОСВІДЧЕНІ МАТЕМАТИКИ КІЛЬКІСТЬ РУХОМИХ ЗІР? ПРО КОНФІГУРАЦІЮ СОНЦЯ Й МІСЯЦЯ ТА ІНШИХ ПЛАНЕТ. ЧИ ЇХ ТІЛА Є ЛЕГКИМИ?

I. Питання, яке більшість інших [авторів] переносять на всі нерухомі зірки, я зводжу до одних лише планет, щоб не створювати нових труднощів — досліджуючи число усіх зірок, яких є безліч, про що свідчить і досвід і божа всемогутність. Адже з досвіду знаємо, що Чумацький Шлях є нічим іншим, як безліччю дуже малих зірок, які ми не спостерігаємо очима, про що ми ще будемо говорити. Потім багато математиків, а особливо дуже відомий Галілей з Флоренції [10] відкрили чимало зірок, які до того часу були невідомі. Те саме стверджується й свідоцтвом бога, який говорить до Авраама («Буття», розд. 15): «Подивись вгору на небо і порахуй зірки, якщо зможеш» і далі («Буття», розд. 22): «Я буду благословляти і розмножуватиму твій рід, немов небесні зірки і неначе пісок, який є на березі моря». І в псалмі (146) йдеться // лише про 179/36.
кількість зірок: «Хто перерахує,— говорить,— безліч зірок і присвоїть їм імена?» Тому, хоч ми погоджуємось, що для астрономів достатньою є кількість зірок, яку вони визначають числом 1022, і все ж незважаючи на їх спостереження, треба визнати, що зірок взагалі все-таки існує значно більше.

Щодо кількості планет або блукаючих зір, тобто таких, що не зберігають між собою одного й того ж взаємного розташування й руху, то відомо всім, що їх є сім: Сонце, Місяць, Венера, Меркурій, Марс, Юпітер і Сатурн, які, як зауважено, в такій кількості і не в більшій рухаються різними обертовими та іншими рухами. Щоправда, колись піддавав сумніву Фаворін, як свідчить Геллій [11] (кн. XIV, розд. І), те, що їх є стільки, а не більше, і вважав, що може існувати більше планет, ніж ми бачимо. І цей сумнів був справедливий, бо недавно славетний астроном Галілей з Лінцу з допомогою оптичної труби виявив якісь нові планети, невідомі до того часу, і довів, що вони рухаються навколо Юпітера, і ці зірки він назвав юпітерівськими та медічейськими (від Космо Медічі [12], великого князя Етрурії, у якого знаменитий філософ і математик перебував). Він відкрив їх чотири. Цим спостереженням він підтвердив сумнів Фаворіна і одночасно посіяв непевність і сумнів в усіх навіть щодо кількості планет.

Але варто було б також довідатися про фігуру Сонця й Місяця та інших планет і дослідити, чи їхні тіла легкі, чи шорсткі й нерівні. Про все це ми зможемо дізнатися як від славнозвісного Галілея, так і від інших математиків. Отже, по-перше, планети мають кулясту і сферичну форму, як видно з освітлення Місяця й затемнення Сонця. І те, що кожне з них є круглим, підтверджує подібний їхній вигляд, коли ми спостерігаємо їх в будь-якому місці, адже, коли б вони не були сферичними, а плоскими, то не однаково всюди було б їх видно. В одних місцях вони здавалися б овальними, в інших — круглими, а ще в інших знову були б овальної форми. В цьому легко переконатися на простому досвіді, прибивши до балки диск і спостерігаючи його з різних точок. І те, що вони нам видаються, немов диски, виникає внаслідок дуже великої їх відстані, бо всі лінії (як відомо з оптики), від ока до поверхні далеко віддаленого сферичного тіла видаються рівними середній лінії або перпендикулярній, прове-
180 деній від центра ока до центра кулястого тіла. //

4. І нарешті, недавно численні вчені відкрили, завдяки цій же щасливо винайденій трубі, що планети не є такими чистими й світлими, як нам здаються. Щодо Місяця, то це принаймні відомо кожному. Залишається тільки вирішити, що то за плями, які завжди й постійно бачимо на зовнішньому боці місяця, про що скажемо потім. Зрештою, що є дивним, такі ж плями відкрили й на інших планетах, і навіть на самому Сонці. А щоб ми почали від головного, то зовнішній вигляд Сонця, яким його визначили Афанасій Кірхер та Шайнер [13] у Римі у 1635 році, є такий.

5. Це сферичне тіло, проте не геометричне, бо воно не є рівним, а нерівним, внаслідок виступаючих в багатьох місцях немов гір. Воно складається, як твердять, з твердої й рідкої матерії, щоправда, не змішаної і не з'єднаної, подібно до того, як земна куля складається з води й землі; бо й там видно немов вогняні моря і річки, які киплять, як розтоплене золото, і такі, що мають рідку природу. І все це, немов розлито по твердій землі на всі боки, і, як вважає Кірхер, воно має також у своїй середині величезні печери і сховища, через які проходить і сполучається своїми частинами та палаюча, блискуча, вогняна рідина. Там можна спостерігати багато плям, з'єднаних між собою або суміжних; проте найбільша їх кількість знаходиться близько центра. Ці плями рухаються по поверхні Сонця і навколо нього. Інші ж [плями] перебувають в середині Сонця. Вони є великими і кулястими, і коли доходять до периферії, здаються малими і менш кулястими внаслідок згаданої нами причини, що пояснюється формою сферичного тіла. А Галілей зауважив, що рух тих

плям є такий, що вони в першій половині року здаються одними, а в другій половині — іншими. Сьогодні, наприклад, вони рухаються прямо по диску Сонця від одного краю до протилежного, а через кілька днів рухатимуться по кривій лінії, зверху зігнутій у серповидну форму. Цей рух триватиме протягом половини року і, коли закінчиться, почнеться прямий рух, а незабаром знову кривий, але направлений вниз. Цю відмінність рухів пояснює Галілей у «Діалозі» третьому «Про рух землі», прийнявши гіпотезу, що Земля рухається навколо Сонця, а Сонце обертається навколо себе самого, але так, що сонячна вісь не є паралельною з земною віссю. Цю справу легше можна пояснити за допомогою рухомої кульки, ніж словами. Крім того, ці плями нетривкі, так що одні зникають, інші виникають; звідси стає зрозуміло, що на Сонці існує процес виникнення і руйнування. Вогонь на // 180 зв.
Сонці, як кажуть, своєрідний та елементарний. Він, як вважає Кірхер, не знищує тієї твердої сонячної матерії, тому що вона є сонячною землею, або наділена природою азбесту, цього каменя, що раз запалений, ніколи, як кажуть, не згасає, і аж в кінці знищується згоранням або якоюсь іншою здатністю, тобто такою, що дуже сильно чинить опір вогню. Але внаслідок чого виникають ті плями? Я міг би подумати, що на Сонці існують й інші горючі речовини, немов сірчані маси, які загоряються і перетворюються в дим, або без горіння, але помалу тліючи, знищуються або розкладаються якимсь іншим способом, і після декількох елементарних змін повертаються до попередньої матерії. Таким чином, ця матерія ніколи повністю не знищується, подібно як і Земля не знищується через свої безперервні зміни. Отже, якщо повіримо спостерігачам, я все ж таки дотримуватимуся думки, що помилково багато вчених вміщують вогняну сферу вище сфери повітря, адже скоріше можна припустити, що вогняне царство знаходиться на самому Сонці. Здається тут заважає те, що полум'я наших смолоскипів не повертається до Сонця, а пробивається в бік вертикальної щодо нас точки. А воно повинно б прямувати до свого власного місця, але про це скажемо в іншому місці.

Стосовно Місяця, який є найближчим до Землі, було зроблено з допомогою телескопу багато точніших і достовірних спостережень сучасними астрономами, особливо славетним Галілеєм. Тіло Місяця є сферичним, це відомо кожному, це знали навіть й античні мислителі. Були тільки сумніви про те, чи воно повністю і геометрично сферичне, тобто, чи не шорстке від певної нерівності, але дуже гладке і не лише позбавлене гір, але також складок на зразок сферичного дзеркала. Запевняли про це майже всі античні автори за допо-

могою того важливого доказу, що прийняте світло Сонця досить сильно розсіюється, і це, як вони вважали, може відбутися лише на гладкому тілі. Навпаки, всі сучасні астрономи точно довели, що тіло Місяця не тільки не рівне, але має досить високі гори, це точно встановлено за допомогою телескопа. І Галілей або Сальвіаті[14] (згідно з Галілеєм) вчить на тій самій підставі, що і античні філософи доказували, що Місяць є темним. Але оскільки разом з тим Місяць сяє, він дуже вміло доводить протилежне, бо справді, коли б Місяць був рівним і темним, він не лише не сяяв би, але навіть не міг би бути видимим для нас. Адже відомо з експерименту, що на плоских і гладких плитах, оскільки вони є гладкими дзеркалами, ми не спостерігаємо їх світла повністю, а бачимо
181 тільки одну світлу лінію, немов розлитий // струмок, решта ж частин є темною. А дуже гладкі сфери, тому що вони є круглими дзеркалами, відбивають світло в одній тільки точці, інші є темними, і хоч з кожної точки на всі боки світло поширюється, однак спостерігач бачить її тільки з однієї точки, немов дуже малу зірочку, з тієї, очевидно, яку бачить око спостерігача через перпендикулярний промінь. Тому й художники, коли бажають зобразити гладке дзеркало, малюють чорну площину і на ній наводять одну білу лінію. Коли ж хочуть виразити гладку кулю, відповідно малюють темний диск, залишивши одну точку світлою. Те саме стосується і поверхні муру, бо та [частина], яка є шорсткою та нерівною, стає помітнішою порівняно зі всіма іншими. Причина одного й другого є те, що світло, падаючи на якесь темне тіло, відбивається від нього і утворює відбитим променем з протилежним тілом кут, який дорівнює кутові, що його утворює промінь падаючого світла. Звідси, в оптиці існує аксіома: промінь відбиття дорівнює променеві падіння. Отже, коли тіло є дуже гладким й дуже відполірованим, то відбите світло можна бачити лише з однієї тільки точки або лінії, бо з одної лише точки промінь, що йде до ока, може утворювати з темним тілом кут, рівний кутові, утвореному падаючим променем з тим самим тілом, як легко переконатись тому, хто спостерігає, проводячи на папері лінії до кутів. І стосовно шорстких тіл також зберігається той самий кутовий принцип, проте виникає інший наслідок, бо шорстке тіло складається з незліченних горбків, що виступають над поверхнею і чим вони є більшими або виступають вище, тим шорсткішим є тіло. Чим вони є менші або виступають менше, тим більше до гладкості воно наближається. Отже, промені світла, попадаючи на шорстке тіло, натрапляють на багато горбків, а від них відбиті промені можуть попадати в око під кутом, рівним кутові падіння; тому воно все блищить. Щодо попереднього,

то тут дещо інакше. Звідси вже легко пересвідчитися, що Місяця, якщо б він був чистим, ми не могли б бачити, бо, хоча він був би добре витонченою і гладкою кулею, випромінював би одержане від Сонця світло лише в одній точці, а цю точку через її незначні розміри і далеку від нас відстань не можна було б побачити. Отже, тому що він весь відбиває світло, то мусить бути не чистим, але шорстким і нерівним. І це випливає // із загального спостереження за відбитим 181
світлом. Навмисне або окреме спостереження за Місяцем зв.
з допомогою телескопа підтвердило, що він не лише шорсткий, але й гористий, як раніше було сказано.

З даного вчення дійсно випливає легке вирішення питання, яке дотепер було дуже важким, про плями на поверхні Місяця, про що величезну книгу написав Плутарх, в якій перерахував різні думки стародавніх філософів. Однак про всі їх думки, оскільки вони є менш достовірними, я через брак часу не згадую і залишаю кожному їх прочитати. Галілейова ж думка у вже наведеному місці є такою: ті частини Місяця є світлими, які піднімаються неначе гори, а темними є ті, які рівні, і вони є широкими, довгими й різноманітними долинами, оточеними довгими й складчастими пасмами гір. І Земля, коли б на неї поглянути з Місяця, буде виглядати такою ж самою, бо вищі місця від одержаного сонячного світла засяяли б, а нижчі мали б вигляд плям, утворених тінями. Десь хто ще твердить, що ті плями — це якийсь плинний елемент, так що Місяць мав би бути тілом, що виникло з поєднання твердого й рідкого так, як і Земля. А темними є води на тій самій основі гладкості, і, крім того, вони повинні б бути внизу, проте тут, хоч думка не вносить нічого абсурдного, я не знаю, чи вона грунтується на якомусь певному експерименті. Те саме й на інших планетах відкрили астрономи, бо навіть на всіх знайдено плями, які є ознаками того, що планети не гладкі, але шорсткі. Крім того, якщо правда те, що майже всі підтверджують, а саме, що всі планети не мають власного світла і освітлюються Сонцем, то вони не повинні бути гладкими на підставі вже згаданої раніше причини, бо інакше вони відбивали б світло з однієї тільки точки, і ми б їх не спостерігали.

Це, крім того, необхідно знати з цікавості, тому Кірхер, а також Йоганн Цан (твір «Небоскопічний трактат», част. І, розд. 2), вчать, що планети є різними кулями, з яких, як відомо, одні є вологими, інші сухими та палючими. Перші утворились, напевно, із землі і вогню, що тече, другі також із землі й води. Математики відкрили, що серед планет Місяць має найвологішу природу і найбільший потяг до вологих тіл. А Сонце, як кожному також зрозуміло, має вогняну

природу. Звідси Кірхер твердить, що деякі планети, які, звичайно, є вогняної природи // мають багато спільного з Сон-
182 цем, а ті, які є вологими, подібні за природою до Місяця. І взагалі кулі всіх планет створено за принципом земної кулі, з твердого тіла й рідкого, а відрізняються лише тим, що там друге випадково є вологим. І нарешті, вважається, що там не існує рослинного та тваринного світу та що інші планети виникають не з твердого й рідкого, але з вогняного (елементів).

Розділ п'ятнадцятий

ЧИ ЗОРІ РУХАЮТЬСЯ РАЗОМ З НЕБОМ, ЧИ БЕЗ НЬОГО?

Раніше ми згадували, що дехто дотримується думки, вібито зорі, тобто планети та сталі зірки, не рухаються разом з якоюсь величезною іншою сферою немов з великим колесом, подібно до забитих цвяхів, але рухаються незалежно від руху неба, подібно як риби в морі. Тепер погляньмо, що є імовірнішим у цій справі.

Насамперед мені здається, що жодне з двох тверджень не може висунути на свою користь або проти другого достатніх аргументів. Бо на користь руху небесних сфер разом з їхніми зірками приводяться приблизно такі аргументи. По-перше, коли б небесна сфера не рухалась, а зоря рухалась, то чи займало б її місце якесь тіло, чи ні? Якщо ні, то утворився б вакуум; коли ж займало б, то необхідно було б припустити, що небесне тіло раз рідшає, раз згущується. Відповідаю: займало б, і з того не випливало б, що сфера один раз рідшає, другий раз згущується, бо майже всі сучасні астрономи сходяться на тому, стверджуючи, що небо є рідке і тонше від нашого повітря. По-друге, адже не може бути, щоб одне й теж тіло само рухалося в протилежні напрямки, йдеться про те, щоб одне тіло мало власний рух, інше — утворений акцидентальний рух завдяки іншому тілу, як можна бачити на прикладі людини, яка гуляє на палубі судна, що пливе. Проте постійні зірки, як стало відомо, рухаються зі сходу на захід, а з заходу на схід не мають можливості. Відповідаю: якщо прийняти до уваги весь хід думок, то можна заперечити висновок, а саме, що рухається небесна сфера з зірками. Бо можна незалежно від інших довести такий вид відмін-

ності рухів, щоб одні зірки мали здатність рухатися на захід, інші — на схід. Тому, якщо ми припустили, що ці з меншим зусиллям, а ті з більшим рухаються, то вийде, що ці також тягнуть з собою й інших не через те, що вони тісно з'єднані, а внаслідок того, що не допускається вакуум, як в подібний спосіб, спостерігаємо, відбувається в багатьох тілах, які, щоб не залишити після себе вакууму, тягнуть за собою інших. І тому якщо навіть повільніші зорі // заважають руху, то 182/36
вони поволі повертаються в бік сходу. По-третє, оскільки всі постійні зірки зберігають між собою те саме розташування й порядок, то це добре мотивування, хоча й не доказове, бо чому навіть при нерухомому небі зірки не могли б зберігати між собою той самий порядок, особливо, якщо надати однакову швидкість, подібно як атлети, що біжать рівномірно, перебувають на однаковій між собою дистанції, поки біжать з однаковою швидкістю.

2. На користь руху зір окремо, без небес, можна привести. По-перше: те, що постійні зірки мерехтять, і це, як здається, є ознакою руху. Відповідаю: це відбувається внаслідок їх великої віддаленості від нас, адже світло розсіюється в повітрі, що можна бачити також на воскових свічках, коли ми дивимося на них здалеку. По-друге, коли б небеса були рідкими, то, здається, тіла не могли б давати тінь і бути твердими, якими є зорі, що відрізняються між собою. Відповідаю: це є хибним твердженням, бо що є більш розрідженим за повітря, але й воно у формі сильного вітру звалює дерева та інколи руйнує вежі.

3. І все ж правдоподібнішим є твердження, що восьма сфера рухається разом зі своїми зірками і це випливає з третього та другого аргументу, бо останній не є дуже послабленим значенням причини, що не допускає порожнечі. Тому рідке повітря, або небесний ефір, при падінні зірки, що летить, легко натрапляє на її поверхню, тому не обов'язково, щоб падаюча зірка тягла за собою інші зірки. А третій аргумент є достовірний сам по собі, бо він грунтується на доцільнішій та розумнішій основі. І хоча ці два аргументи не мають, як здається, жодного значення щодо планет, то, щоб ми не збільшували даремно небесних сфер, можемо інакше розглядати питання про планети.

Розділ шістнадцятий

ПРО НЕРІВНОМІРНІСТЬ РУХУ ПЛАНЕТ

1. По-перше, необхідно знати, що як постійні зірки, так і
планети рухаються не тільки подвійним рухом, і про це вже
було сказано раніше, але протилежним. У дев'ятій сфері, на-
приклад, відбувається рух на захід, який надається їй першо-
рушієм, так само існує і її власний рух на схід, у восьмій рух
на захід і її власний рух — тремтіння. А в планетах відбу-
вається рух на захід та їх власний рух то на північ, то на пів-
день, подібно як хтось біг би через дуже широку дорогу так,
що спочатку пробігав би сам край дороги, потім проходив би
183 через найближчу до нього лінію, // тоді третю, четверту
і т. д. Потім знову ж повертався б на попередню дорогу через
ті самі середні проходи.

2. По-друге, необхідно пам'ятати, що всі рухи всіх зірок, що прямують зі сходу на захід, є рівні між собою, а саме вони відбуваються за 24 години. Власні ж рухи не є рівні, бо дев'ята сфера здійснює свій рух із заходу на схід, на думку Птолемея, за сто тридцять шість тисяч років, а на думку Альфонса — за сорок дев'ять тисяч. Восьма сфера, як кажуть, повністю здійснює коливальний рух за сім тисяч років. Сатурн — свій період майже за тридцять років, Юпітер — за двадцять, Марс — за два, Сонце — за один рік, тобто за триста шістдесят п'ять днів, п'ять годин, сорок дев'ять хвилин і за той самий час, кажуть, також Венера разом із Сонцем та Меркурієм завершують свої періоди. Але Місяць завершує свій період за двадцять сім днів і вісім годин, як кожному легко спостерігати.

3. Щодо причин такої розмаїтості рухів, думки філософів настільки не збігаються, що скоріше стрілки всіх годинників можуть узгодитись між собою, ніж вони, тому достатньо зазначити, що вони лише ставлять це питання.

Розділ сімнадцятий

ПРО СВІТЛО І ЧИ ВОНО УТВОРЮЄ ТЕПЛО

Хоча попередні розділи були дуже важливими, через брак часу ми обмежилися лише коротким викладом питання про небеса, про їх головні частини та про постійні зірки. Тепер слід розглянути їх найсуттєвішу властивість, а саме — світло. Бо вони мають чимало й інших якостей, якими немов інструментами користуються для зміни речей, однак світло серед них є важливішою і його ми сприймаємо нашими органами чуття.

1. Отже, найперше треба знати про світло, що воно, хоча, звичайно, й сприймається нарівні з освітленням, проте філософи відмежували його від останнього. Світло — це той блискучий шар сяючих тіл, а освітлення — це поширення, або вид чи якесь відображення світла, яке пов'язане також з іншими речами. Світло існує на сонці або у вогні, освітлення ж в освітленому повітрі. Світла ми не можемо бачити, хіба що бачимо те, що є освітленим, а освітлення ми бачимо, навіть не побачивши освітленого, як, наприклад, перебуваючи вдень у спальні, що має вікна на північ. Отже, світло є причиною освітлення.

2. Але чим є світло, або світіння? Бачити його досить легко, знати про нього дуже важко. // І хоча нам здається, що ми дуже багато знаємо, однак дуже багато залишається невідомим. Невідома не лише природа світла або світіння, але й їх походження. Бо хоч здається абсурдом заперечити те, що освітлення є тілом, адже воно сприймається тілесними органами відчуття, проте дуже важко зараховувати його до тілесної природи, хоч би тому, що, як ми знаємо, тіла рухаючись з місця на місце, рухаються не миттєво, а за якийсь проміжок часу. А світіння, як ми знаємо, поширюється в різні боки миттєво. Зрештою все, що знаходиться або перебуває у повітрі, рухається завдяки руху повітря, світіння ж — ні. Ця трудність виявляється також в образах речей, які через повітря доходять до очей. Багатьох дуже мудрих людей вона привела швидше до здивування, аніж до якихось певних висновків. Тому будемо говорити про те, що знаємо, а не про всякі жалюгідні галюцинації.

183/38.

Є очевидним, що світло не так пов'язане з тілом, яке світиться, щоб навіть недалеко поза нього не поширювалось,

подібно як не поширюються кольори поза пофарбованим тілом, хіба через своє зображення. Хто заперечить, що ті лінії, які здаються нам миготливими волосинками, які йдуть від тіл, що світяться і називаються просто променями, є світлом? Даніель Сеннерт («Про небо», кн. II, розд. 2) з іншими розрізняє світло променів від самого світла тіла, що світиться, і перше він називає вторинним, а друге — первинним. Це розрізнення, звичайно, можна допустити (хоч не знаю, чому він так твердить), бо суперечка стосується лише відмінності у назві.

Необхідно вважати безсумнівним також і те, що вторинне світло або промені відображають подібність і фігуру пірамід або конусів, що мають основу в самому освітленому тілі, а вершини простягаються поза ним; ті вершини, якщо б вони падали перпендикулярно на якесь темне тіло, то відбивалися б самі в собі і подвоєні блищали б сильніше. Тому, якщо вони падають косо, а не перпендикулярно, то відбиваються в протилежний бік з лівого на правий, а з правого — на лівий, і відбиваються під таким кутом, який вони утворюють, падаючи косо на протилежне тіло.

З другого боку, виникає питання: чи світло могло б утворювати тепло, або чи світло зірок є причиною тепла, яке ми відчуваємо в підмісячному світі стосовно світіння, то даремною була б постановка такого питання, бо ми бачимо, що те саме світло, розсіяне по світу, в одному місці дійсно пов'язане з теплом, а в іншому — з холодом. Але щодо світла, то це запитання є правомірним, бо не вдається одночасно сприй-

184 мати промені Сонця і не відчувати його тепла. //

Деякі вчені приписують підмісячне тепло рухові небес. Зрештою, не можна заперечувати того, що рух є причиною дуже великої кількості тепла, як бачимо, спостерігаючи обертання коліс та тертя інших тіл; справді, цей спосіб використовується навіть для запалювання вогню. Бо рух і зіткнення тіл дуже напирають на повітря і розріджують його, а тепло за щільністю є відмінним від розрідженого повітря (про що буде далі). Вони навіть спричиняють його перехід у вогонь. Однак маловірогідно, що рух небес має якийсь вплив на утворення тепла у підмісячних просторах. Бо, по-перше, цьому заважає велика відстань, по-друге, швидше і сильніше відчувався б той рух, ніж тепло; і якщо припустити, що небеса рідкі, то як буде здійснюватись їх тертя з оточуючим та його ослаблення? А коли хтось скаже, що вогняна сфера завдяки руху небес, немов під дією подуву більше розжарюється, то чому ми, жителі землі, не завжди те саме тепло відчуваємо? Потім, можливо, та вогняна сфера є вигадкою. Проте я не бачу причини, внаслідок якої численні філософи

позбавили тепла небесні світила, бо спостерігаємо, що зміни пір року, особливо стійкі й головні, якими є зима й літо, виникають не інакше, як внаслідок наближення або віддалення Сонця. Проте незрозуміло, чому потрібно називати тепло світлом, адже краще сказати, що воно пов'язане з світлом і завдяки світлу його називають вторинним, або що з допомогою променів немовби певних знарядь воно поширюється подібно рідині, яка тече по каналах та струмках. Тому, коли довго триматимеш руку, виставлену на сонці, світло в дійсності не збільшуватиметься, тепло ж буде збільшуватись. Тепло дійсно може збільшуватися без збільшення світла, бо через промінь, як я сказав, безперервно, немов по каналах, йтиме тепло. Тому-то не може при збільшенні світла, а саме, в два рази, в три рази, або в багато разів не збільшуватись одночасно і тепло, що стає очевидним на основі легкого і доступного експерименту. Так коли промені збиралися б разом і подвоювались, то і світло, і тепло буде в два рази більшим, і коли б вони у великій кількості нагромаджувалися в одній точці, як це можна спостерігати на лінзах, то в однаковій мірі збільшуватиметься і тепло. Зрештою, це зразу відбувається з самого початку, а після певної паузи, коли вже світло стає однаковим, тепло буде здаватися все більшим і більшим. І причиною того, що світло Сонця так тісно пов'язане з теплом і завжди приносить з собою тепло, є не що інше, як те, що саме Сонце є вогненим тілом, або напевно повним суцільним вогнем і вируючим жаром, як ми бачили із спостережень, зроблених астрономами. А це є протилежне тому, що говорили інші. Бо коли б тіло було сяючим, але позбавленим взагалі будь-якого тепла, то я не бачу причини, чому це світло могло б нагрівати.

Розділ вісімнадцятий

ЧИ ЗОРІ СВІТЯТЬ ВЛАСНИМ СВІТЛОМ, ЧИ ЗАПОЗИЧУЮТЬ СВОЄ СВІТЛО ВІД СОНЦЯ // 184 зв.

I. А тепер нам необхідно з'ясувати, чи світло, яке ми бачимо на всіх без винятку небесних світилах, властиве кожній зірці зокрема, чи, як запевняють численні вчені, воно переходить до них від Сонця і, внаслідок відбиття від них, мерехтить. Одні вчені твердять, що всі без винятку як планети, так і сталі зірки запозичують світло від Сонця. Інші ж вважають, що планети принаймні, а особливо Місяць, повертають Сонцю запозичене світло, а постійні зірки мають своє власне світло.

І, нарешті, дехто вважає, що й всі зірки освітлюються Сонцем і що вони або всі, або принаймні деякі, крім одержаного від Сонця світла, мають також своє власне світло.

2. Нам здається, що деякі небесні світила, планети, очевидно, всі, а найбільше Місяць, як це показує дуже очевидний доказ, запозичують світло від Сонця. А про сталі зірки щодо цього майже нічого певного невідомо, ймовірніше, що вони мають власне світло. Зупинимося коротко на одному й другому. Отже, в першу чергу, це особливо видно з того, що планети через різне розташування і місцеперебування стосовно Сонця змінюють вигляд своєї поверхні. Це помічають щодо планет астрономи, а щодо Місяця — всі взагалі щоденно. Бо Місяць спостерігаємо раз кривим у формі рога, раз у половину круга, раз повним. Коли він сходиться з Сонцем, тоді видається рогатим, потім, коли збільшується, аж по сьомий день, видно його у формі половини круга. А на чотирнадцятий день, коли Місяць діаметрально протистоїть Сонцю, він від одержаного звідусіль світла стає повним. Потім, відступаючи від протистояння Сонця, яке відбувається поза діаметром, він знову зменшується, бо очевидно, тієї частини, що освітлюється Сонцем, нам всієї не видно. Але необхідно знати, що на самому Місяці таких змін немає, адже завжди одна його половина вся світла, і завжди друга половина темна. І тому, що ми не завжди бачимо Місяць весь освітлений, кажемо, що він видозмінюється. Світло ж він отримує від Сонця не інакше, як через відбивання, і посилає його до нас. І тут можна відзначити, між іншим, курйозний і цікавий парадокс, який відкрили кмітливі математики, а саме, що Місяць, напевно, більше сприймає світла від Сонця, коли він малої величини, і менше, коли збільшується, і зовсім мало — в період, коли є повний. Він більше освітлений, коли молодий, ніж коли повний, бо це не рівнозначно, що Місяць є більш або менш освітлений, з тим що і більше або менше світла він отримує від Сонця, як незабаром побачимо. І це, що здається парадоксом, можна пояснити дуже просто. Адже все, що освітлюється чимось іншим, тим більше отримує світла, чим ближче перебуває до джерела світла, і тим менше, чим далі знаходиться від нього. Місяць, коли він новий, більше наближається до Сонця, а повний знову далеко відходить від нього. Бо жодні точки на поверхні кола не є між собою на більшій відстані, ніж ті, що віддалені одна від одної діаметром, що само собою зрозуміло і що не потребує доведення. Місяць, справді, коли перебуває у повній фазі, віддалений
185 від Сонця по діаметру (хоча не по своєму діаметру, як далі покажемо). Отже, тоді він міститься на найбільшій від-
352 стані, й тому // одержує менше світла. Таким чином, доведе-

но перше положення, з якого випливає вже те, що Місяць у фазі нового є яснішим, ніж у стадії повного. Крім того, є й інша причина, через яку Місяць, як кажуть, у стадії нового є більш освітленим, і менше — у стадії повного. Бо необхідно знати, що на Місяці спостерігається подвійне освітлення: первинне і вторинне. І те, що вони між собою відмінні, було помічено. Спостерігаючи Місяць на молодику, підійди під якусь стіну або дах і так стань, щоб або стіни, або шпиль даху відокремили ріжки Місяця і залишили тільки його поверхню для спостерігання. Тут ти зауважиш, що Місяць у тій частині, яка навіть не освітлюється сонцем, є освітленим, і те світло справді видно без перешкоди, але не так виразно, бо його ясність зменшується. Видно тільки його край, який більше віддалений від джерела одержуваного світла — Сонця та якесь немов кільце, що оточує Місяць. А позбавлена згаданою вище перешкодою сонячного світла вся інша зовнішня поверхня Місяця спостерігається як рівномірно освітлена. Кажуть, що вторинне світло відбивається від Землі за допомогою Сонця і поширюється на Місяць, а звідси доводять, що молодик має світла більше, ніж повний, бо, крім того, що він більше одержує його від Сонця, приймає також і від Землі. Це пояснюється тим, що коли він є новим, то ближче підходить до Сонця, і звідси він звернений не лише до Сонця, але й до освітленої частини Землі, коли ж відходить від Сонця, щораз менше звернений до освітленого боку Землі, поки він рухається вперед до повної фази, то мало взагалі або дуже мало приймає відбитого від Землі світла. Звідси після повного Місяця бачитимеш, як далі Місяць з дня в день зменшуватиметься і ставатиме темнішим. Це про світло Місяця. Те, що Місяць освітлюється Сонцем, легко підтверджується також його затемненням, яке можна спостерігати. Про це поговоримо далі.

3. І все ж, крім первинного і вторинного світла Місяця, можна спостерігати на ньому ще якесь і третє, характерне для нього і власне світло, хоч дуже незначне і темне, бо коли відбувається затемнення, блищить все-таки на ньому щось червоне, не знаю, що, подібне до кольору заліза або відшліфованої міді. Я вважаю, що це кров, якою він мав бути змочений, коли наш спаситель вмер на хресті.

4. А те, що постійні зірки не запозичують світла від Сонця, а мають своє власне і ним світять, є правдоподібнішим, бо жоден доказ не доводить протилежного. Воно, звичайно, ґрунтується лише на аналогії, взятій від планет: і, крім того, не бракує доказів, які підтверджують нашу думку. Бо, поперше, якщо б постійні зірки не інакше, ніж Місяць, брали світло від Сонця, ми б спостерігали на них ту саму зміну,

яку бачимо на Місяці, і хоч через велику відстань ми не могли б, можливо, помітити того очима, проте це могли б помітити астрономи за допомогою телескопа. Але й очима ми могли б бачити (не так, щоправда, добре, як на Місяці), що коли Сонце, звернене діаметром до якоїсь зірки, всю її
185/36. освітлювало, тоді б вона // вся була видна нам. А коли дивитись на неї скоса і більше зблизька, то вона не видавалася б, щоправда, нам меншою, але через надмірну відстань незначна та ясна частина зірки прямо зникала б, і здавалося б, що зірка вся неначе пропала, чого ніколи не буває. Потім, якщо така велика є віддаль між сталими зірками і Землею, також між Землею і Сонцем, яку визначають математики, бо найменша віддаль Сонця від Землі за Коперніком дорівнює 1105 півдіаметра Землі, а за Тіхо Браге — 1117. З другого боку, віддаль постійних зірок від Землі за Клавієм, як кажуть, дорівнює 22 612 діаметрів Землі, за Тіхо Браге — 13 000, згідно з іншими, або більше, або не набагато менше. І якщо я кажу, що такою є ця віддаль, то якою буде віддаль до самого Сонця, коли воно опустилося під Землю до антиподів від постійних зірок. Бо якщо б ти додав найменшу відстань Землі від Сонця, тобто 1105, до найменшої відстані тієї самої Землі від постійних зірок, тобто до числа 13 000, то вийде число, яке дорівнюватиме відстані Сонця, що міститься під Землею до зірки, що перебуває у найвищій точці, тобто 14 105 півдіаметрів Землі, а це становить більше, ніж сім тисяч п'ятдесят два діаметри. Вони два, як кажуть, становлять 29 080 стадій, а італійська миля складається з 8-ми стадій, левка[15] ж або наша миля складається з 5-ти італійських миль. Отже, здійснивши на основі ділення і множення обчислення, відстань до Сонця, що опустилося вниз під Землю від зірки, яка світить над нами і спрямована до нього діаметром, становитиме 26 910 432 левків. Ця відстань справді викликає жах, і коли так далеко буде віддалене Сонце, що перебуває під Землею від протилежно розташованих до нього зірок, то хто повірить, що його світло може доходити до них, щоб їх освітлювати? І хоч всі вважають сонячну кулю більшою від усіх зірок, вона, однак, більша від зірок першої величини всього на третю частину. Отже, коли не одна зірка, але всі, що розкидані на небесній півкулі, не освічують своїм світлом в сто разів меншої Землі або посилають дуже мало світла, то яким чином вони в такій великій кількості і такі великі й віддалені від Сонця таким великим простором зможуть пересяяти його світлом? Цей аргумент мене дивує. Однак переважна більшість філософів, які вивчали це питання, особливо перипатетиків, дозволяє собі бути впевненими в тому, що всі зірки освітлюються Сонцем. Зрештою, я перестаю дивуватись,

THEORICAE
NOVAE PLANETARVM GE
ORGII PVRBACCHII GERMANI
ab Erasmo Reinholdo Salueldensi [illegible]

Inserta item methodica tractatio de
illuminatione Lunæ.

Typus Eclipsis solis futuræ Anno 1544.

M. D. XLII.

Титульна сторінка твору Пурбаха (одного з попередників М. Коперніка) «Нова теорія планет»

бо бачу, що є великі розбіжності у визначенні точної величини діаметра Землі з названими відстанями, тому навіть це твердження повністю не може бути доведеним.

Розділ дев'ятнадцятий

ЗАТЕМНЕННЯ СОНЦЯ І МІСЯЦЯ

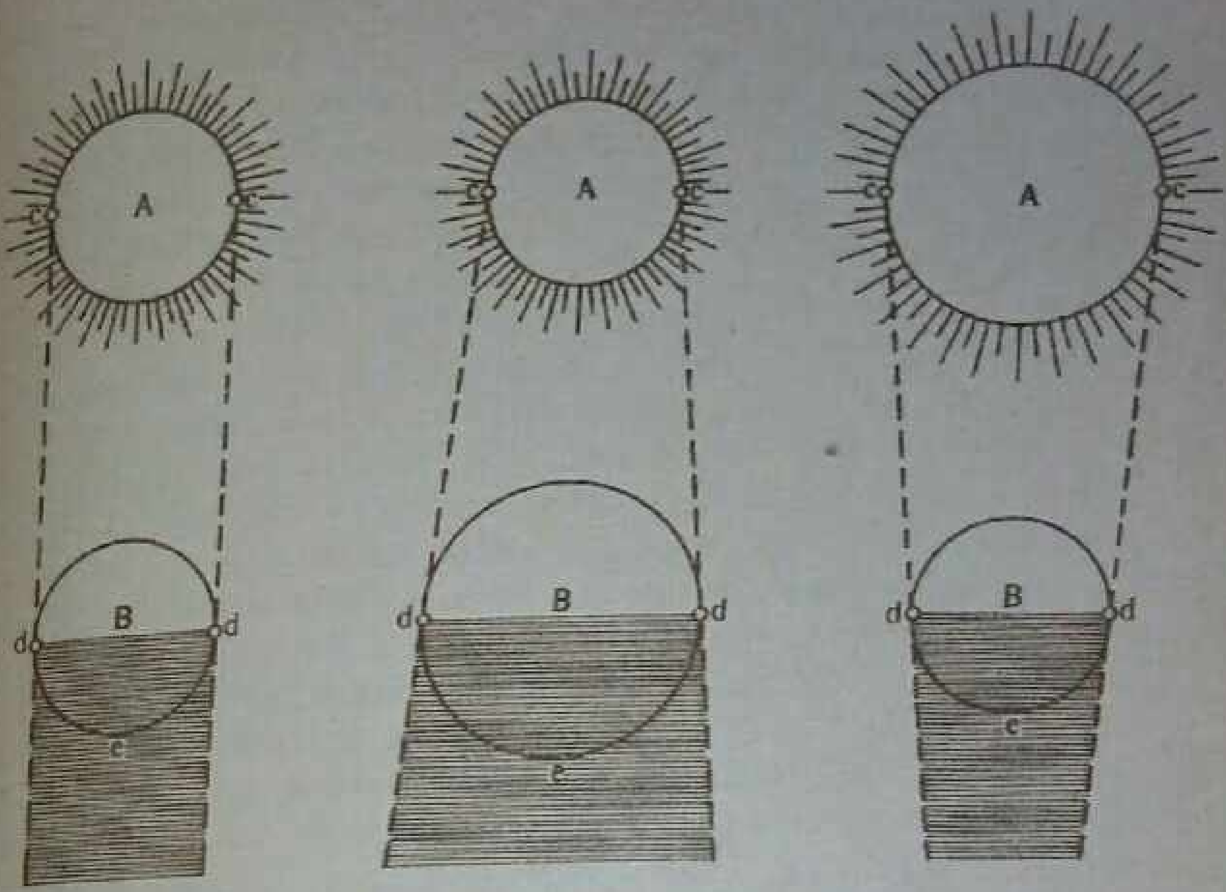
1. Ми торкнулись питання про випромінювання світла небес-
186 ними світилами, // залишається ще розглянути питання про позбавлення їхнього світла, що називається затемненням. Бо затемнення є не що інше, як позбавлення світла, яке ми спостерігаємо на самих небесних світилах, або яке нам може тільки уявлятися. Оскільки Сонце ніколи не можна позбавити світла, як пізніше будемо говорити, то, хоча затемнення або позбавлення у більшості планет спостерігають математики, проте затемнення Сонця й Місяця як видимі всім вважаються головними і поєднаними.

2. Проте перед нами не стоїть завдання при поясненні затемнень Місяця і Сонця показувати й описувати лінії й кола, як це звичайно роблять математики. Бо фізики намагаються пізнати передусім причину природних явищ, в тому числі і затемнень, а математик на додаток досліджує величину і їхню різноманітність, яких не можна пояснити без певних умовних зображень, ліній і кіл.

3. Тому, щоб визначити фізичні причини затемнень, необхідно зазначити: 1. Місяць запозичує своє світло від Сонця, як було сказано раніше. 2. Сонце більше від Землі й Місяця, а Земля більша від Місяця. 3. Місяць є ближчим до Землі, ніж Сонце, звідси [Земля] інколи може перебувати посередині між Місяцем і Сонцем, як буває в час повного Місяця, коли Місяць міститься у нашій півкулі, а Сонце — у антиподів, а інколи Місяць стоятиме посередині між Сонцем і Землею, як це буває в час нового Місяця, коли і Сонце і Місяць перебувають у нашій півкулі. Але тому, що Сонце вище, ніж Місяць, він є посередині.

4. Земля є меншою від Сонця, і менша більше як в сто разів, вона кидає пірамідальну тінь від свого зворотного боку, відвернутого від Сонця, і ця тінь закінчується у найвищій точці. Бо якщо освітлене тіло рівне тілу, що освітлює, то освітлюючі промені є паралельні собі, навіть тінь, що складається з паралельних сторін, промені залишають за зворотним боком освітленого, як видно на першому малюнку, де

А — освітлююче тіло, В — освітлюване, cd — паралельні промені, е — тінь рівних сторін. А оскільки паралельні лінії ніколи не можуть перетинатися, хоч би їх проловжувати у нескінченність, тому й така тінь є нескінченною. Однак, якщо б освітлююче тіло було б меншим від освітленого, то освітлюючі промені, що проходять по поверхні боків темного тіла, не були б паралельними, // і розходилися б від боків темного 186
тіла. Чим далі вони відходять у нього вперед, тим більше 38.



взаємно відходять від себе і залишають тіні у формі піраміди, що занурює свою вершину у темне тіло, а основою повернені у протилежний бік, який спрямований у нескінченність. Це видно з другого малюнка, де А — це сяюче тіло, В — темне, освітлене першим, cd — промені, е — тінь. І якщо навпаки, тіло освітлююче буде більшим від того, що освітлюється, то промені, що освітлюють і проходять по поверхні освітленого тіла, незабаром виходять за його зворотний бік, поступово зближуючись, і, пройшовши досить великий простір, вкінці сходяться і з'єднуються між собою, і так утворюють собою тінь конічної або пірамідальної форми, яку мають продовгуваті конуси. Погляньте на третій малюнок, на якому А — сяюче тіло, В — освітлене тіло, cd — освітлюючі промені, «е» — конічна тінь.

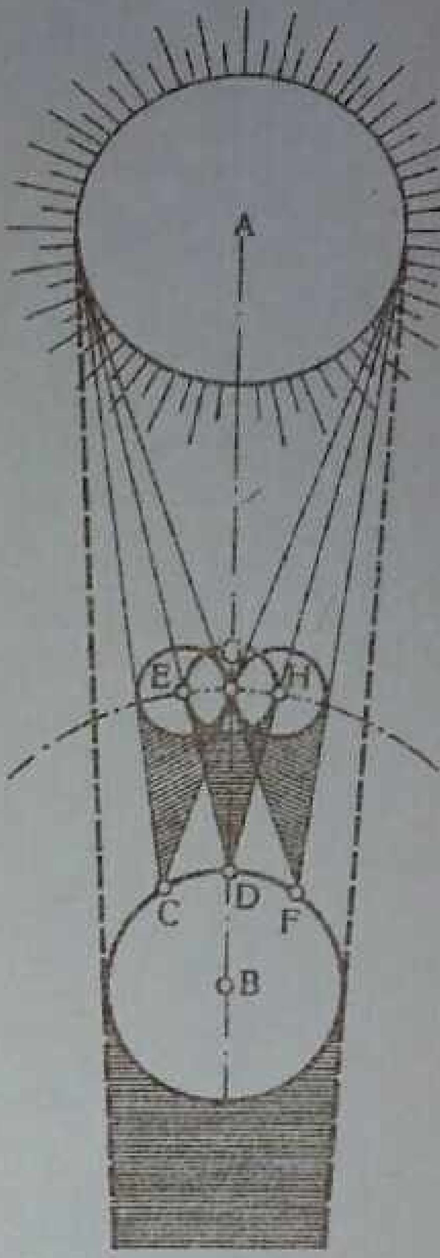
5. Необхідно зазначити, що темні тіла, які рівні своїм освітлюючим тілом, всією своєю поверхнею приймають світло, а ті, що більші,— меншою своєю частиною, ті знову, що є

меншими, більшою своєю частиною запозичують для себе світло, як видно справді на малюнках. Доказом цього є те, що промені, падаючи від рівного на рівне тіло, дотикаються до нього в точках діаметра так, як і виходять від точок діаметра свого тіла. А промені, що поширюються від меншого на більше тіло, доторкаються до нього в точках перед діаметром. Бо не може бути, щоб вони торкалися і заломлювалися б в точках діаметра. Промені ж, що йдуть від більшого до меншого тіла, торкаються до нього в точках, що лежать поза діаметром. Оскільки вони йдуть від ширших боків, то не мають потреби заломлюватися (я говорю тут про ті промені, які є
187 крайніми між променями, // що освітлюють тінисте тіло), бо середні торкаються в усіх доступних для себе точках. Звідси легко з'ясувати те, що ми висловили в четвертому пункті. Очевидно, Земля зі зворотного боку, повернутого від Сонця, кидає вперед конічну тінь, тому що Земля є меншою від Сонця. Її освітлення бачимо на третьому малюнку. З нього дійсно видно, що більше Землі освітлюється Сонцем, ніж затемнюється тінями, отже, завжди день є довшим від ночі, і більше людей не сплять, ніж сплять, коли б мова йшла про нічний сон, і (коли б прийняти, що у кожній із двох півкуль живе однакова кількість людей). 6. Необхідно знову також зазначити, що Місяць і Сонце не завжди однаково віддалені від Землі, раз бувають ближче, раз далі, і, наскільки Сонце віддаленіше від Землі, настільки тінь Землі з протилежного боку є коротшою, а наскільки воно ближче, настільки вона довша, як само собою ясне кожному без доведення. Відзначивши це, з'ясуємо тепер причини одного й другого затемнення.

4. Затемнення Сонця відбувається тоді, коли Місяць, що міститься між Сонцем і Землею (бо звичайно він перебуває посередині, як ми відзначили у третьому пункті), перебуває разом з Сонцем, тобто в час нового Місяця, заступає своєю тінню світло Сонця, щоб воно не доходило прямо до нас. Тому в час сонячного затемнення Сонце не позбавляється свого світла, а Земля втрачає світло Сонця, хоча завжди (якщо б ми говорили належним чином і точно) буває затемнення Сонця, а не Землі. Однак не завжди в період нового місяця відбувається затемнення, тому що не завжди він перебуває в середині між нами і Сонцем. Бо необхідно, щоб тінисте тіло перебувало відносно очей і сяючого тіла в такому положенні, щоб промені або лінії, проведені від ока до сяючого тіла, зупинялися на тінистому тілі і далі не йшли, інакше не буде затемнення.

6. Затемнення Сонця бувають або повними, коли закривається все Сонце, або частковими, коли затемнюється більша чи менша його частина. Причина цієї відмінності полягає

ось у чому: по-перше, це залежить від більшої або меншої віддалі Місяця від орбіти Сонця. Менша відстань // обумовлює більше затемнення,тому що при цьому утворюється більша тінь і прямішим є протиставлення, і навпаки — більша відстань обумовлює меншу тінь; по-друге, це обумовлено неоднаковою відстанню Місяця від Землі. Адже найближчий до Землі Місяць забирає більшу частину Сонця, ніж віддаленіший, дуже близький — усе. По-трете, нерівномірна швидкість Місяця обумовлює те, що не всі затемнення тривають однаковий час. Швидкий рух Місяця викликає коротке, повільний — довше затемнення. // 187 зв.

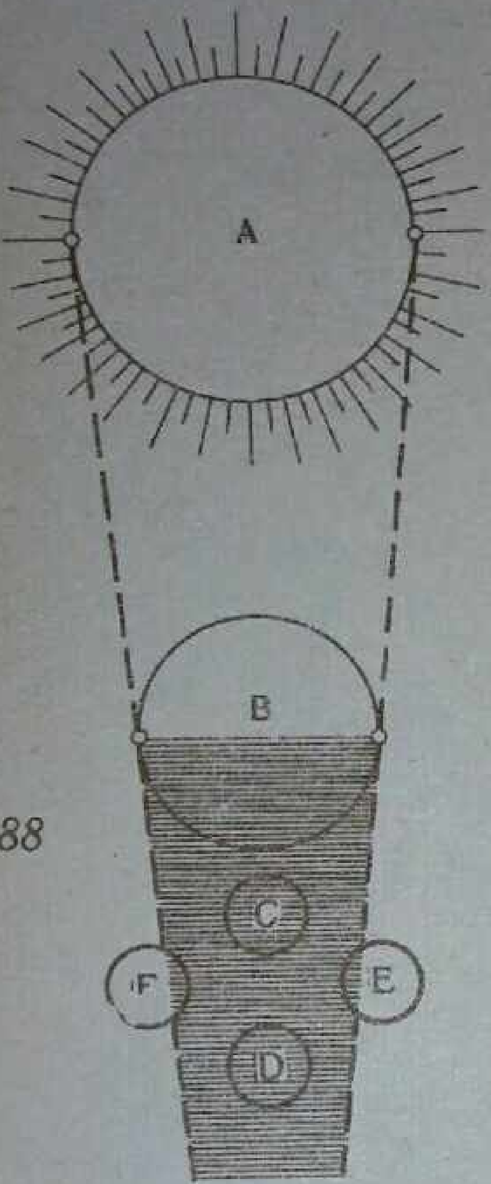


7. Одне і те саме затемнення Сонця не всім людям і не скрізь здається подібним або однаковим, одним здається великим і довготривалим, іншим — малим і моментальним, декому здається, що ця частина Сонця затемнюється, іншим — друга, деяким — жодна. Причина цього явища є та, що Місяць менший і від Землі, і від Сонця, внаслідок цього він не може однаково відбивати світло Сонця для всіх людей, що населяють різні частини Землі, проте це краще видно на поданому далі малюнку. На ньому A — Сонце, B — Земля, C, D, E — три різні точки Землі, F, G, H — три різні точки Місяця. Коли Місяць є в точці H, він утворює тінь в точці E, і не утворює у D, ані в C, коли ж він перебуває у точці C, то утворює тінь у точці D, затемнюючи повністю цілу поверхню Сонця одночасно.

8. Цілком очевидним є те, що сонячне затемнення не може відбуватися в інший період, ніж в час нового Місяця. З другого боку, відомо і те, що жахливе затемнення Сонця, яке сталося, коли наш спаситель страждав, не відбувалося згідно з цим природним порядком, бо це було чудом. Адже Христа розіп'яли у час нового Місяця, коли Сонце нам світило, а Місяць був під нами в антиподів і не міг заступити сонячного світла. Тому, власне, Сонце тоді погасло, і відбулося це єдине і своєрідне затемнення. І не випадково так остовпів Діонісій Ареопагіт, який перелякався, побачивши

це диво, і вигукнув: «Або творець природи страждає, або всесвіт гине».

9. Затемнення Місяця відбувається в період діаметрального протистояння Сонця й Місяця або в час, коли він повний, коли Земля заступає Місяць своєю тінню і не допускає освітлення Місяця світлом Сонця. Тому Місяць дійсно позбавляється світла в період затемнення, проте не під час кожного протистояння або повноти Місяця відбуваються місячні затемнення, лише тоді, коли Місяць протистоїть діаметрально Сонцю так, що є звернутим до орбіти Сонця або перебуває недалеко від неї. Бо якщо він трохи далі відхиляється від орбіти Сонця, то уникає тіні Землі, і його видно всього освітленого.



10. Затемнення Місяця буває або повним, або частковим. Часткові затемнення бувають більшими або меншими. Причиною тієї відмінності є: 1) нерівна відстань Місяця від орбіти Сонця, бо більша відстань закриває меншу його частину земною тінню, а менша — більшу; 2) нерівномірна товщина (тіні) Землі, бо оскільки вона є конічною, то чим біль-
188 ше зменшується // і стає тонкою, тим
більше піднімається у висоту. Тому, коли Місяць підходить нижче і ближче до Землі, він входить у густішу частину тіні, чим вище, тим — у менш густу. Краще це видно на поданому нижче малюнку, де A — Сонце, B — Земля, C — Місяць, ближчий до Землі, D — Місяць віддаленіший, E — Місяць, що доторкається орбіти Сонця або перебуває на дуже незначній віддалі від неї, F — Місяць віддаленіший від орбіти Сонця, і звідки відмінності стають самі собою зрозумілі.

Як ми відзначили раніше, в пункті шостому, затемнення Місяця змінюється внаслідок неоднакової відстані Сонця від Землі, бо залежно від відстані змінюється тінь Землі. Адже більша відстань зумовлює те, що тінь Землі є меншою й не такою густою. Це призводить до того, що Місяць закривається тінню Землі не весь, а затінюється лише незначною її частиною. І навпаки, коли Сонце буде ближчим до Землі, він заступатиметься густою й великою тінню.

Місячні затемнення, на противагу сонячним, скрізь і всім людям, які їх спостерігають, здаються однаковими щодо їх величини і тривалості. Й дійсно, оскільки затемнення Місяця залежить від тіні Землі, яка є однаковою на всьому горизонті, а Місяць є меншим від Землі, і він на тому ж горизонті буде рівно покритим тінню Землі. На цьому закінчимо виклад [питання] про небо й небесні світила.

Книжка третя

189

ПРО ЕЛЕМЕНТИ

До основних частин світу після неба зараховують елементарні тіла й не лише тому, що вони за своєю величиною займають багато місця, а й тому, що з них, як вважають, складаються немовби з другої матерії всі інші тіла. Отже, виходячи з цього, а також враховуючи, що вони є простими й становлять перший вид тілесного роду, [філософи] приходять до висновку, що після вивчення неба їх потрібно розглядати першими. Логічно, що саме їм присвячується наступна книжка. Отже, ми будемо далі вести мову про елементи, якими вони є самі собою, а не про те, якими вони існують у змішаних тілах, які з них складаються. Ми будемо досліджувати їх з погляду [їх відношення до] виникнення і знищення речей, подібно до того, як це робить Арістотель й інші філософи. Розглянемо їх в такому порядку.

РОЗДІЛИ ТРЕТЬОЇ КНИЖКИ:

I. Чи існують чотири елементи, два важкі, два легкі, і чи є вони важкими і легкими у своїх місцях.

II. Про Землю. Чи існує вона в центрі світу і чи перебуває в стані спокою чи з необхідністю рухається і чи в порівнянні з небом вона є подібною до точки.

III. Курйозні питання або проблеми, які стосуються елемента Землі.

IV. Про воду і особливо про те, чи знаходиться вода вище землі.

V. Проблеми, що стосуються елементу води.

VI. Про повітря і пов'язані з ним проблеми про його властивості.

VII. Про вогонь і передусім про те, чи має вогняний елемент особливе місцеперебування і [свою] сферу.

VIII. Проблеми, що стосуються вогню.

Розділ перший

ЧИ ІСНУЮТЬ ЧОТИРИ ЕЛЕМЕНТИ, ДВА ВАЖКІ, ДВА ЛЕГКІ, І ЧИ Є ВОНИ ВАЖКИМИ І ЛЕГКИМИ У СВОЇХ МІСЦЯХ?

Якщо розглядати окремо кожний з елементів, що існують в тілах, то це вимагатиме [тривалого] обговорення. Однак оскільки Арістотель у двох малих книгах торкається їх усіх коротко, в цій книжечці ми не будемо подавати скороченого викладу його вчення. В цьому немає потреби, // та разом 189
з тим, зрештою, й невигідно говорити про речі, відмінні між 38.
собою за видом. Отже, безпосередньо приступаючи до справи, спочатку скажемо про елементи взагалі.

1. Елементи, по-грецьки стойхейа, як їх визначає Арістотель («Про небо», кн. 3, розд. 3): це ті тіла, на які поділяються інші тіла і яким вони властиві за родом або за потенцією, але які самі не діляться на різні види. Отже, вони є такими, що з них так або інакше складаються всі тіла і утворюють різноманітні види, а самі вони, наче найвищі види, на види не діляться, хіба що на частини. Бо не відрізняються видом ні одна вода від другої, ні один вогонь від іншого, а відрізняються хіба що акцидентом, так само як і одна частина від іншої або один індивід від другого.

2. Функція елементів є подвійною: по-перше, утворювати будову цього світу не якимось поєднанням, а самим лише настиканням, для якого вони мають вагу і легкість, що є нечe їхніми знаряддями, щоб утворювати інші тіла і бути їх складовими частинами, для здійснення чого вони мають інші властивості. Ми будемо говорити про ті сторони елементів, які відносяться до їх першої функції, тобто що вони собою являють як самі собою, так і як частини світу. Тому, обговорюючи їх загально, порушимо два питання. Перше, чи є чотири елементи, два важкі і два легкі, і друге, чи є вони важкі і легкі у своїх природних місцях.

3. Щодо першого питання, то кожному відомо, що існують саме чотири елементи, бо щоденний досвід не відкриває [їх] нам ні більше, ні менше. Також не можна сказати, що кожний з них складається з інших, а саме, що вода складається з землі і повітря, а земля — з води й вогню або повітря і т. д. Проте не можна знайти жодного підмісячного тіла, про яке б можна було сказати, що воно незмішане з них. В цьому ми переконуємось на підставі чотирьох перших властивостей [елементів], про які ми поговоримо далі,

бо саме з них виводяться найважливіші й найсуттєвіші [щодо цього] фізичні докази, хоча й на основі інших властивостей можна стверджувати те ж саме. В тому ж, що з цих елементів два є важкими, а два легкими, ми однаково пересвідчуємось за допомогою органів відчуття. Адже бачимо, наприклад, що земля і вода рухаються в одному напрямі, а повітря і вогонь — в іншому, протилежному. Ми знаємо, що ці рухи зумовлюються їх [елементів] природними властивостями, з яких одну, яка тисне тіла вниз, називаємо вагою, а іншу, яка штовхає вгору — легкістю. Щодо ваги і легкості філософи дуже сперечаються, але все безрезультатно, бо хоча й знаємо, що в речах такі властивості існують, проте всебічно
190 збагнути їхньої природи ми ще не можемо. //

Тому, коли хтось скаже, що вага — це якась схильність тіла до низу, а легкість — до верху, то [він] добре говоритиме, але нічого нового не внесе, бо хоч терміном «схильність» природа ваги й легкості позначається, але глибоко не розкривається. Бо відповідно до цього визначення в речах повинна бути якась розумна причина, яка одних тягне вниз, а інших піднімає вгору. Саме цієї причини ми зовсім не знаємо. І якщо б ми називали властивість, яка штовхає вниз, легкістю, а ту властивість, що підіймає вгору, іменували б, навпаки, вагою, то вийшло б щось, що ніби не суперечить справі, а лише нашому способу викладу. Проте все ж, як ми бачимо, те, що густіше, займає нижче місце, а те, що є рідшим — вище. Коли б ми навіть говорили, що не іншою є різниця між тілами, що прямують униз, і тими, що прямують уверх, як та, що одні від других густіші і одні від інших рідші, і що сама вага є не що інше, як сильне згущення, а легкість — сильне розрідження, все ж не бачимо, що можна протиставити цій думці. А те, що ми кажемо, можна підтвердити численними прикладами. Так, якщо змішати в одному місці що-небудь густе з чим-небудь рідким (найкраще, коли б одне й друге було таким рідким, що легко можна було роз'єднати), то видно буде, як густе прямуватиме вниз, а рідке вверх. Це дуже чітко видно на різних рідинах, налитих в одну посудину, в якій одні опускаються вниз, інші залишаються зверху. Крім того, земля і навіть вода, коли їх розпорошити на найменші частинки, підіймаються вгору. Тому я вважаю за ймовірне, що всі елементи всюди однаково добре могли б перебувати, коли б були однаково густими або рідкими. Бо ті тіла, що є густими, прямуючи до центру, тиснуть на ті, що є рідкими, а оскільки всі вони, крім землі, є рідкими, то те, що є густим, тиснучи на інше, рідше, змушує його перейти на місце, залишене ним, тобто вгору. Це
 виштовхування вважається рухом легкості, однак таким, що

відбувається, можливо, не в результаті [дії] внутрішньої причини або якоїсь якості, а від стискання густіших тіл. Отже, згідно з цією думкою, речі й елементи мають схильність рухатися в напрямі до центру світу. Щодо піднімання [вгору] повітря і вогню як легких, можна сказати, що воно виникає внаслідок виштовхування їх тілами, що тиснуть на них. Хоча тут не місце досліджувати, що таке густість і рідкість, коротко скажу те, що думаю. А саме: густість є великою концентрацією в одному місці матерії, щодо рідкості, то думаю, що вона є розсіянням і розпорошенням матерії. Отже, було б логічним, щоб центр матеріального поєднання речей, тобто світу, був найбагатший на матерію. Оскільки він повинен бути незначним, то потрібно, щоб він складався з густої матерії, інші місця, що були менш густими, тобто такими, що мали менше матерії, мали бути найближчими до нього, а ті, що були найрідшими, // мали бути 190 38.
на найбільшій від нього віддалі.

До [розв'язання цього питання] ми не повинні підходити як природознавці, тобто не стільки досліджувати істинний [стан] речей, скільки пояснити певним чином наслідок, що був сприятливим для побудови світу. До цього твердження авторів привів тільки один дослід, а саме: поки людина не спуститься на дно моря, вона не відчуває ваги води, що над нею нависає. Це є, мабуть, чистою правдою, проте відбувається не тому, що вода там не має ваги, а з іншої причини. Бо, по-перше, коли б на дуже високій горі або на дуже високому мурі виник би якийсь ставок з рибами, то й там на водолаза діяв би якийсь мінімальний тиск води, що знаходилась би над ним. Далі припустимо, що людина ляже у якусь викопану яму і її закопають, засипавши тією землею, що викопали. Ця земля дійсно тиснутиме на людину і її придавить. Ще більше переконує в цьому такий дослід: викопай яму таких розмірів, щоб в ній могла поміститися будь-яка посудина — з випаленої глини або скляна, і поклавши її в яму, насип на неї зверху викопану землю, надавши їй форми циліндра; й побачиш, що посудина розіб'ється під вагою землі. Крім того, відомо, що надутий пузир більше тисне на стінки, ніж не надутий і порожній. Причиною цього явища є тиск і вага або повітря, якщо вона є вагою спорідненою з повітрям, чи чого [іншого], чужого йому, [як наприклад], сумішшю земних і водяних частинок. Отже, причиною того, чому вода не тисне на плавця, є не те, що вона дійсно не тисне, а те, що він не відчуває тиску, оскільки разом з ним там все перебуває під однаковим тиском, зокрема і вода, що знаходиться поряд з ним, а та вода, яка тисне, сполучається з іншою, яка не тисне і з боків підніма-

ється догори й тому одна ослаблює іншу. Це значить, що я б відчував вагу того, що тисне, або коли близькі до мене тіла зазнавали б тиску неоднакової ваги, або коли на мене тиснуло б тіло, відокремлене від інших. Однак природа місця нічого не приносить, нічого не віднімає і нічого не
191 робить, як ясно підтверджують попередні досліди. //

Розділ другий

ПРО ЗЕМЛЮ. ЧИ ПЕРЕБУВАЄ ВОНА В ЦЕНТРІ СВІТУ?

1. Маючи намір окремо поговорити про елементи, почну від Землі, яка є для нас і ближчою і відомішою. Земля є найважчим елементом, якщо пояснювати її на підставі ваги, про яку перед цим йшлося. Вона є з усіх елементів найгустішим, найтвердішим, найсухішим і найхолоднішим. Це є не істотне її визначення, а описове, бо воно грунтується не на істотній відмінності, що її вимагають від форми, а на акцидентальних. Останні ж, взяті кожна зокрема, не є цими чотирма видами властивостей, хіба тільки, може, одна вага або гущина, однак, разом вони належать лише всій Землі і завжди їй притаманні. Цей елемент має особливе значення у складі суміші різних тіл, бо надає тілам твердості, форми і стійкості. Він є місцем перебування живих істот і особливо людини. Її при народженні вона приймає до себе, живу годує, померлу вкриває. Тут виникають три найважливіші питання про Землю як про частину світу: чи вона міститься в центрі світу, чи перебуває в стані спокою, чи рухається і чи порівняно з небом вона є величиною з точку.

2. Якщо принаймні на основі певних доказів можна було б зробити висновок про те, що Земля міститься в центрі світу, то тоді без особливих труднощів вирішувалось би друге питання, і можна було б визнати, що Земля перебуває в стані повного спокою. А з другого боку, оскільки вона рухається і здебільшого шляхом переміщення (такі погляди щодо Землі висловлювали піфагорійці, їх висловлюють і сучасні коперніканці), то це ніяким чином не може відбуватися в центрі. І хоча немає дуже переконливих доказів, що допускають перебування Землі в центрі світу, проте існують два аргументи [які можна навести на користь цієї думки], вони є досить вагомими і значними і дуже близько стоять до доведення. Ось перший: постійні зірки з усіх частин

Землі, коли вони світять над ними, можна бачити в одному й тому ж великому порядку, цього б не було, коли б Земля не була в центрі світу. Це очевидно для всіх, хто спостерігає. Другий [доказ]: із дванадцяти сузір'їв Зодіака, які розташовані по всій небесній сфері, шість завжди є над горизонтом і коли одне опускається в бік заходу, інше негайно сходить зі сходу. Якщо б Земля не була в центрі світу, одні б люди на Землі спостерігали менше, а інші більше сузір'їв Зодіака. Коли б ми, наприклад, бачили п'ять, то у антиподів їх видно було сім, коли б тут чотири, там — вісім, якщо б тут три, там — дев'ять і т. д. // Стосовно цього коперніканці говорять таке: 191/38.
що воно б відбувалось при умові, коли б поза центром знаходилась нерухома Земля і не відбувалось би, коли б вона рухалась. Бо тоді завжди, коли б ми спостерігали сузір'я Зодіака, антиподи б його не спостерігали, оскільки там би сяяло денне світло, яке не дозволяло спостерігати зірок. І навпаки: ми ніколи навіть не побачимо шість сузір'їв, але завжди меншу кількість. На це коперніканці відповідають: спостерігаємо завжди зорі однакової величини (за винятком планет), оскільки Земля, рухаючись навколо центру світу, в якому вони вміщають Сонце, проходить орбіту, рівно віддалену від сфери зір. При цьому ми спостерігаємо шість сузір'їв, бо вся та орбіта, яку проходить Земля, в порівнянні з зореносною сферою подібна до точки. І це є те, що всі твердять про саму Землю. Ці відповіді певною мірою аналогічні вище наведеним аргументам, вони також не є доказовими, хоча й не позбавлені ймовірності, бо нелогічно, здається, вважати такий великий світ, яким є сонячне небо, точкою зоряного неба.

3. Отже, на основі того аргументу, який давав нам правдоподібний доказ, що Земля знаходиться в центрі, можна також переконливо довести, що Земля не рухається. Тільки цей єдиний висновок має певне значення щодо [твердження про] стабільність Землі, коли б ми говорили у фізичному розумінні. Бо те ж саме підтверджується словами Св. письма. Проте, хоча й існує дуже багато інших різних тверджень, спрямованих проти коперніканців, то з усіх них, борючись, глузують противники. Зрештою й місця Св. письма, як здається багатьом сучасникам, переконують у тому, що їх не треба сприймати у власному розумінні. Бо що означає: «зупинилося сонце за велінням Ісуса» і (кн. пророка Ісайї, розд. 8): «і повернулося назад, коли наступив ранок», або (псалм 18): «немов жених виходить із своєї спальні» і «немов гігант біжить», чи (псалм 92): «прикріплено землю і вона не повинна ніколи рухатися» та інші. Подібні пророцтва святого духа могли бути висловлені, як вони вважа-

ють, згідно з загальноприйнятою людською думкою, подібно тому, як коли кажуть, що бог проходжується, сходить, бажає, щоб йому повідомили про людські гріхи. Те ж саме кажуть і про Місяць, (який астрономи вважають меншим від усіх зірок), що він є великим світилом, другим після Сонця. Нарешті, й ми аналогічно говоримо, що Сонце позбавлене світла, коли спостерігаємо затемнення, або що міста й суша зникають, в той час, коли ми відпливаємо з порту. Так само ми говоримо й про інші явища, бо часто бачимо їх інакшими, ніж вони є насправді. Однак тут необхідно зауважити, що дійсно можна і потрібно саме так пояснювати дуже багато місць з Письма, якщо до того нас приводить здоровий глузд. Але оскільки жоден доказ не підтверджує повністю те, що Земля рухається, і майже всі спостерігають протилежне, то чому ми повинні суперечити величним словам Письма? [На це] коперніканці зауважують, що
192 виникло б багато // непорозумінь, коли б Земля стояла, а небо рухалось, до того ж треба б було вигадувати різноманітні протилежні, нерівні, ексцентричні й інші рухи небесних світил, подібно тим, що їх і вигадують. Зрештою, це тільки переконує або швидше здається, що переконує, в тому, що менше було б непорозумінь, коли б рухалась Земля, а не небо, проте воно зовсім не так. І ти не можеш сказати, що бог діє простіше, бо це лише простішим нам уявляється, а насправді воно відбувається інакше. Отже, подібно до того, як астрономи тоді, коли користуються різними концентричними й ексцентричними колами та іншим, не заперечують, що вони все це придумують для кращого пояснення небесних явищ, так само вони стверджують, хоча й коперніканці не заперечують того, що Земля рухається, і придумують для цього між іншим [пояснення], в який спосіб вона, на їхню думку, повинна рухатись.

4. Що стосується третього питання, то всі визнають за істину, що Земля порівняно з небесами, особливо з восьмим зоряним, є немовби точкою, неподільною і непізнаваною через органи відчуття. Це підтверджують дуже достовірні докази. Головними з них є такі: 1. Коли б наш горизонт, тобто вся поверхня Землі, що сприймається очима, була з усіх сторін плоскою, то [вона] ділила б зоряне небо на дві частини, бо ми завжди спостерігаємо шість сузір'їв Зодіака і це не мало б місця, коли б Земля була певною величиною порівняно з зоряним небом, як це є очевидним для астрономів. 2. Зорі, що спостерігаються з різних точок Землі в один і той же час, здаються однакової величини, а в іншому випадку цього б не було. 3. Будь-яка зірка небозводу, навіть найменша із тих, що можна спостерігати, є

більшою, ніж ціла Земля, як доводять всі математики, а проте вона здається нам немов точкою, можливо такою, що її можна поділити порівняно з Землею. Отже, чи буде Земля точкою порівняно з однією найменшою зіркою? А що скажемо про найбільшу [зірку], про ціле зоряне небо? 4. Скрізь на Землі сонячні годинники однаково точно показують години за допомогою тіні від кілка, що ні в якому разі не могло б мати місця, коли б Земля, порівняно зі сонячною сферою мала якусь величину. Це можна легко довести експериментом, рухаючи смолоскип навколо двох кілків, вбитих у протилежних місцях дошки. І тоді в один і той час тінь, що падає на поверхню [Землі] від одного кілка буде великою, а від другого — малою, хоча вони беруть свій початок від однієї й тієї ж години. Тому Земля порівняно не лише з восьмою сферою, але й із сонячною буде неначе точкою. І все ж, незважаючи на це, математики на основі найобгрунтованіших доказів показують, що Земля порівняно як з восьмою сферою, так і в порівнянні з диском Сатурна і Юпітера, має вигляд точки, що взагалі не має величини. Порівняно ж з Марсом і Сонцем, як вони думають, [Земля] має якусь величину, але дуже малу і незначну, що ж до порівняння з Меркурієм, Місяцем і Венерою, то вона має величину, варту уваги. 5. Тут не можна не згадати цікавої думки Плінія, що виходить із розуміння Землі як точки світу. Виходячи з неї, заслужено повинна бути висміяна людська легковажність. «Адже не існує іншої Землі у всесвіті, вона є матір'ю нашої слави і місцем проживання, тут ми здобуваємо почесті, тут правимо, тут прагнемо багатств, тут розв'язуємо війни. А з другого боку, взаємними вбивствами громадян спустошуємо Землю і щоб переступити загальні шаленства народів вона є такою, що на ній сусідів проганяємо і вкрадене в їх хатині закопуємо в нашу землю. І той, хто багато придбає землі і виганяє за межі батьківщини селян, що її населяли, якою кількістю земель він вдовольнився б, коли б навіть збільшив її до крайніх меж своєї жадоби, і яку, врешті, частину він матиме після смерті?» («Природнича історія», кн. II, розд. 68). Це мимоволі приходить на думку кожному розважному і вдумливому і хочеться додати: що у всесвіті є предмет, тільце, величиною з людське, якщо й така велика маса земної кулі є у ньому точкою?

Розділ третій

КУРЙОЗНІ ПИТАННЯ АБО ПРОБЛЕМИ, ЯКІ СТОСУЮТЬСЯ ЕЛЕМЕНТА ЗЕМЛІ. //

192/38.

Для кращого пізнання елемента землі хочеться запропонувати і з'ясувати деякі курйозні питання або проблеми, які його стосуються. Їх у великій кількості наводять Арістотель, Плутарх, Олександр Афродізійський та інші. Дещо з цього розглянемо й ми. Тут йдеться про ті проблеми й питання, які однаково позитивно розв'язуються в обох відношеннях, або [не розв'язуються] в жодному. Звичайно, правдоподібнішим є друге, як це було в першому й другому твердженні попереднього розділу. Крім того, я хочу зауважити, що тут наш виклад проблем, що стосується землі й інших елементів, буде докладнішим, ніж в тому місці, де їх треба було коротко розглянути як самостійні або як частини світу. Приступимо ж до викладу.

1. Чи створив бог землю разом з горами чи без гір? Св. Василій («Шестиднев», проповідь 4) та інші відповідають ствердно. Але нам здається достовірнішим твердження св. [Йоанна] Дамаскіна, який вважає («Православна віра», кн. II, розд. 9 і 10), що земля з самого початку була створена таким чином, що мала на своїй поверхні води і була кулястою так, як цього й вимагала її природа. Однак цьому суперечить сто третій псалм: «над горами стояли води». Я, проте, вважаю, що це місце більше стосується потопу, ніж першого створення світу, або коли відносити його до першого створення, то під поняттям гір можна розуміти всю земну кулю.

2. Отже, коли і внаслідок чого виникли гори? Відповідаю: дехто вважає, що під час потопу земля в окремих місцях була вирвана і піднесена вгору водами, що бурхливо котилися в море, і так виникли гори, що й дотепер існують. Однак це твердження не здається достатньо достовірним, адже гори не лише створюють на землі гарний краєвид і красу, але й оздоровляють місцевість, стримують силу вітрів і дуже сприяють родючості й урожайності плодів, які ростуть на землі. А оскільки водяні струмочки, джерела й ріки беруть свій початок у горах, а ті місцевості, що знаходяться далеко від гір, звичайно бувають неврожайними, то здається маловірним, щоб світ міг існувати, позбавлений такої значної кількості суттєвих властивостей протягом багатьох століть

аж до потопу. Зрештою пророцтво Св. письма, здається, ясно говорить про гори [що існували] ще перед потопом, бо («Буття», розд. 7) читаємо: «Води потопу на п'ятнадцять ліктів піднялись понад високі гори» і (розд. 8): «Й зупинився ковчег сьомого місяця, всімнадцятий день місяця, на горах Араратських... першого дня десятого місяця з'явилися вершини гір». Малоймовірним є і те, щоб внаслідок дії вод могли виникнути такі високі і великі гори, що простягаються на далекі віддалі. Отже, тут необхідно сказати разом із Св. Дамаскіним відповідно до вищенаведених слів, що гори були створені богом на третій день творіння, коли відокремлювались води від землі. При цьому, відкриваючи впадини для прийому вод, бог підняв вгору дуже багато землі, як про це детальніше було сказано в «Шестидневі».

3. Чи існував інший спосіб виникнення гір? Відповідаю — існував, бо те, що ми щойно сказали про гори, треба віднести не до всіх [гір], а [лише] до більшої їх частини і то найвищих, бо відомо, що з плином часу виникло багато // 193 нових гір і багато з них перетворилися на рівнину. Це, звичайно, відбувається під впливом різних чинників [зокрема] внаслідок дії сили вод, які вимивають внутрішні шари землі і підіймають гори, а інші зносять, натиснувши на них, внаслідок дії сили вітрів, рухів землі й інших чинників.

4. Чи правда, що важкі грудки землі, падаючи з висоти, не рухаються до землі паралельними лініями, але чим більше наближаються до неї, тим більше зближаються між собою? Яка причина цього явища? Відповідаю: це правда, бо кожна з них намагається падати до центру, проте, могла збитись з дороги, дістаючись до нього, коли б рухалась, віддаляючись вбік по рівно віддалених прямих, як це добре видно кожному, хто спостерігає.

5. Чому стіни, віддалені одна від одної рівним проміжком є перпендикулярними до кола. Відповідаю: це здається лише зовні, бо в такому малому проміжку не можна розпізнавати взаємного наближення перпендикулярів і стін. Мова йде не про це. Тут — не так, адже йдеться про природне і спонтанне падіння важких тіл, а при штучних падіннях вони можуть як відхилятися від вершини, так і перебувати разом на однаковій відстані після з'єднання.

6. Чи існує якась ознака, на підставі якої можна було б встановити, яке із земних тіл, що не відрізняються видом, є легшим або важчим? Відповідаю: крім інших, існує одна важлива вказівка славетного Архімеда, а саме: з двох твердих тіл однакової ваги те, що є більшим за розміром, є легшим за своєю природою, а важчим є те, що має меншу величину. На цій основі Архімед відкрив підроблене золото, що

являло собою частину срібла з домішками золота. Відомо, що Гієрон[1], цар Сиракуз, який наказав виготовити золоту корону, запідозрівши, що майстром до виробу додано трохи срібла, щоб переконатись у цьому, доручив справу Архімедові. А той, запримітивши у ванні, що води з неї вилилось стільки, скільки зайняло занурене тіло, звелів принести дві маси, однакової ваги з короною, одну золоту, другу — срібну (а на підставі згаданого, срібний кусок повинен був бути більшим, ніж золотий), і занурив кожну зокрема у воду, що заповнювала посудину по самий край, і виміряв, скільки води кожна з мас виштовхнула з посудини. Зрозуміло, що срібна маса виштовхнула більше, бо була більшою. Тоді, наповнивши знову посудину, він кинув у неї саму корону і побачив, що води вилилося більше, ніж тоді, коли було занурено золоту масу тієї ж ваги. Так, на основі зіставлення
193/36. [витісненої] води він встановив, що золото було підроблене домішкою срібла, тобто легшим тілом. //

Розділ четвертий

ПРО ВОДУ І ОСОБЛИВО ПРО ТЕ, ЧИ ЗНАХОДИТЬСЯ ВОДА ВИЩЕ ВІД ЗЕМЛІ

1. Вода — це важкий, холодний, вологий, плинний елемент. Звичайно, це лише опис, а не точне визначення, дане на основі законів діалектики. Оскільки ж воду, як і землю, вважають холодною, то дуже багато вчених цікавляться тим, що з них є більш і що менш холодним. Досвід, правда, підтверджує, що вода є холоднішою, в цьому ж нас переконує і відчуття дотику, його аргументація служить для нас неначе суддею і дороговказом. Бо й справді, ми значно сильніше відчуваємо холод води, ніж землі, тому що вода, будучи плинною, легко доторкується до тіла і, омиваючи всі дотикові і чуттєві частинки тіла, намагається проникнути всередину пор, а земля через свою твердість цього зробити не зможе. Те саме підтверджує й експеримент, бо коли ти дуже швидко рухатимеш рукою в холодній воді, відчуватимеш набагато більший холод, ніж коли ти в тій самій воді держав руку спокійно. Причиною цього є те, що рука під час руху в воді зазнає сильнішого тертя і проникання, ніж коли знаходиться в спокійному стані. Отже, не тому [ми] сильніше відчуваємо холод води, ніж холод землі, що вона начебто має менше від неї холоду, а тому, що холод

води сприймається сильніше, а холод землі — слабіше. Але спеціально це питання тут не будемо розглядати.

2. Коли йдеться про елемент як про частину світу, то в зв'язку з викладом логічніше поставити питання про те, чи є водний елемент вищим від земного, тобто тут йтиме мова про зіставлення розташування води до розташування землі. Проте суть питання не в тому, чи земля підіймається над водою, чи вода над землею в одному й тому ж місці. Справді, було б безглуздим і нерозумним ставити питання, чи підіймається тіло, що є субстратом і має постійну властивість бути холодним, яким і є земля; над тим, що до нього прилягає, яким є вода. Питання полягає в тому, чи є вищою поверхня океану, Середземного моря і взагалі всякого водоймища й річки порівняно з поверхнею суші, а не гір, як деяким здавалося. Здається, що це питання виникло внаслідок того відокремлення вод від суші, яке здійснив бог на початку світу. Дехто це пояснював так, що тоді води нібито були підняті божою силою високо в повітря, залишивши великі частини суші і відкривши їх небу. Звернення до цього питання ми знаходимо й у поганських [авторів].

3. Ті [фізики], які вважають, що земля знаходиться нижче, а вода вище, вдаються до таких аргументів: 1. Коли б земля була вищою, то течія рік, що, як кажуть, витікають з моря, спрямовувалась би вгору, а це суперечить природі води. 2. Тим, хто припливає з моря на морський берег, лише здається, що суша лежить нижче моря, що башти й гори окремо піднімаються. 3. Про це саме, очевидно, говорить і Письмо, бо що інше можна розуміти, коли говориться, що бог неначе якимись ланцюгами і засувами обмежує й стримує стихію моря, щоб воно не заливало сушу (псалм 104): «Ти колоду поклав, якої не може переступить і не повернеться покрити землю», і (кн. пророка Єремії, розд. 5): «Я поклав міцну колоду на море, повсякчасний наказ, що воно її не переступатиме», і (розд. 38): «Хто закрив дверима море, коли воно вирвалося, виходячи немов з лона, коли я накладав на нього туман, його одяг, і пітьмою його, немов дитячими пелюшками, вкривав, я оточив його своїми колодами і поклав на нього великий засув і двері, й сказав: «Аж сюди доходитимеш і не просуватимешся // далі й 194
звідси розбиватимеш неспокійні свої плоди». З цих слів роблять такий висновок: коли б море знаходилось нижче від суші, то навіщо було б потрібні двері й засуви, адже цими метафорами позначається сила божа, бо приборкує море, щоб воно немов у посудині стояло й було закуте.

4. І все ж вірогідною є й протилежна думка, якої крім інших авторів дотримуються й Св. Иоанн Златоуст («До Ан-

тіохійського народу», проповідь 69), і Ієронім (псалм 32) «збираючи води разом немов у утробі моря, зберігаючи [їх] у скарбницях безодні», Теодорет на ті ж самі слова того ж псалма, Василій Великий у коротких записках щодо тих самих слів, Августин, як його цитують коімбрійці (псалм 135), й інші. Їх аргументи на захист цього є такими: 1. Вода, коли б вона знаходилася вище від землі, маючи плинну природу, падала б униз, на землю і заливала б її. 2. В який спосіб могли б існувати острови, розташовані серед моря, коли б море було вищим від землі? Адже море не можна викопати заздалегідь як яму, щоб звільнити місце для острова. 3. Для кораблів вихід з порту в море був би утрудненим і навпаки, кораблі [що припливають] з моря навіть при опущених вітрилах і без жодного подуву вітру самі собою падали і розбивалися б об порт. 4. Ріки не могли б впадати в море. 5. Ті, хто плавали на кораблі зі сходу на захід, помітили, що сонце сходить на одну годину в місці, яке раніше, знаходиться попереду корабля на п'ятнадцять географічних градусів в західному напрямку від даного, щойно пройденого кораблем. Цього не було, коли б море було вищим, а сонце, навпаки, мало б швидше сходити до тих градусів, подібно до того, як люди піднялися на гору, хоч і знаходяться на більшій відстані від сходу, ніж ті, що перебувають на рівнині, все ж раніше спостерігають схід сонця.

5. Аргументи, доведені до абсурду, легко спростовуються. Щодо першого: Коли б з моря випливали хоча б дві річки, то вони не могли б випливати так, щоб прокладати собі шлях, пробиваючись якоюсь глибокою западиною, але від самого витоку змушені були б підійматися вгору більшими чи меншими порожнинками і далі під впливом неба і сонячного тепла витягуватись на поверхню землі наче з губки і, досягнувши гірських вершин, спадати вниз. Тому-то всі ріки спочатку є малими бурхливими струмочками, що збільшуються під час просування вперед. Поки їх води знаходяться в надрах землі, їх просуванню вперед сприяє, або скоріше штовхає, маса інших вод, що приєднуються [до них], а ті води виштовхуються іншими, а інші ще іншими і, врешті, перші — самою масою вод моря. Щодо маси моря, то вона збільшується за рахунок рік, що впадають у нього з усіх сторін. Звідси [випливає], що цей аргумент швидше служить нам, ніж противникам, бо при збільшенні води або море розіллється, або буде підійматись вище від землі. На друге відповідаю: коли тим, які пливуть до морського берега, суша здається нижчою, то це ілюзія сприймання, а причиною помилки є те, що колір землі подібний до чорнуватого, чорне ж

здається нижчим, як це можна бачити на картині. Тому художники, коли бажають, щоб щось виглядало низьким, зафарбовують його у чорний колір, як, наприклад, яму, печеру й інше. А щодо того, що вежі й гори, як здається тим, хто підпливає до берега, поступово підіймаються, то це відбувається на основі властивостей зору, або краще образів, що прямують від протилежного предмета до ока. Що ж стосується предметів, які знаходяться нижче від нашого ока, то чим більше вони віддалені, тим здаються вищими, як доводить Евклід у своїй «Оптиці» (твердження 10). А ті [предмети], що знаходяться вище ока, ті, навпаки, чим більше є віддаленими, тим здаються нижчими, як вчить Евклід (там же, твердження 11). Отже, віддалені башти, які ми спостерігаємо з моря, поки є далеко [від берега], будуть здаватися нижчими, а коли підпливаємо ближче, здаватиметься, що вони підіймаються. Стосовно ж слів Св. письма треба сказати: не тому високо цінується могутність бога, що він може чудом стримувати води, підняті вгору. Бо в чому полягає чудо, коли те ж саме може відбуватись на основі природного порядку. Потім годилося б божій мудрості залишити природу своїм, немов для неї написаним, законам. Отже, він за те прославляється, що зумів і зміг ту масу вод, яка раніше покривала всю сушу, так відокремити від суші, щоб вона перебувала в певних межах, наче за гратами. А зробив він це, підіймаючи гори і прокопуючи в землі заглибини й канали так, щоб вода, яка туди стікала, зменшувала поверхню і поступалася місцем суші, як сказано в «Шестидневі» й інших місцях. // 194/38.

Розділ п'ятий

ПРОБЛЕМИ, ЩО СТОСУЮТЬСЯ ЕЛЕМЕНТА ВОДИ

Чому вода в малих краплинах має кулясту форму, як можна спостерігати на краплинах дощу, що спадають з даху, й на краплинах [води], якою скроплюють порох або попіл? Відповідаю: 1. Це відбувається внаслідок тиску навколишнього повітря, якого вода, будучи в незначній кількості, не може подолати. Перш, ніж попасти на попіл, вона долає опір повітря. Але оскільки вода не може подолати його повністю, поки не досягне сухішого й пористішого тіла, то тиск повітря, який діє на неї з усіх боків, надає їй кулястої форми.

Краплина ж дощу висить частково тому, що маючи незначну вагу, не може відірватись від даху, а частково тому, що не може подолати своєю вагою повітря, що знаходиться нижче. Стосовно того, що вода перетворюється не в форму малого циліндра, а кульки, то це відбувається тому, що вона звичайно намагається подолати тиск повітря, але не може цього зробити зразу. Долаючи тиск повітря, вода неначе довбає його і тому, коли опускається в нього, має опуклі боки.

2. Чому вода входить у губчасті тіла? Деякі [фізики] стверджують, що вода, входячи в отвори губчастого тіла, виштовхує повітряні частинки і, щоб уникнути вакууму, сама займає місце цього повітря. Красиво сказано, але не пояснено, чому вода виштовхує те повітря. Коімбрійці твердять, що існують деякі тіла, звичайно легші за воду, в яких найнижчі частинки, зволожившись водою і ставши важчими, опускаються. Тоді вони тиснуть на сусідні частинки, а ці, знову ж, ввібравши вологу, тиснуть на інші, поки вода таким чином всюди не проникне. Таке пояснення є досить дотепним, але мало правдоподібним, бо на пемзі і на випалених цеглинах зовсім не можна пересвідчитись у такому способі опускання частинок, проте вони так само або ще більше, ніж інші, вбирають воду. Можливо, що коімбрійці, знаючи це й приховуючи, виклали це мотивування щодо інших тіл, приписуючи їм силу притягання. Але здатність такого роду можна приписувати [лише в тому разі], коли не вдається знайти кращого пояснення. Отже, можливо, вода, входячи в пористе і губчасте тіло, стискує своїм холодом закрите між отворами повітря. А коли повітря зменшується в об'ємі, то, щоб не залишалось порожнього місця, вода сама підіймається, подібно до того, як вона підіймається в пробірці, в якій було гаряче повітря. Щоправда, я над цим думав і раніше, але легко було пересвідчитись, що воду вбирають як холодні тіла, так і ті, що мають всередині холодне повітря. Зрештою, ті самі тіла вбирають навіть і гарячу воду. І тому здається, що це інше мотивування є кращим. [Воно виходить з того], що повітря, закрите в губчастих тілах, є легшим від того, що їх оточує, бо в ті малі отвори, покручені подібно до лабіринту, не можуть проникати густі пари, які проходять через вільне повітря і роблять його важчим. Тому, коли наблизиш губчасте тіло до води, то навколишнє повітря, що є важчим [від закритого в ньому], тисне на воду й змушує її входити в отвори тіла, які містять у собі легше повітря. Виходячи з цього, можна вирішити й іншу проблему, пов'язану з попередньою.

3. Чому нам здається, що губчастий і м'який хліб, якщо він сухий, то тисне і немов би щось давить в горлі, а нама-

щений олією чи маслом або зволожений якоюсь рідиною, проходить через горло приємніше? Відповідаю: сухий проходить важче тому, що він, пересуваючись, вбирає в себе слину й вологість рота та горла. А достатньо змащений чи зволожений не має куди вбирати слину, // бо його отвори 195
вже заповнились.

4. Чому вода, яка п'ється повільно, краще вгамовує спрагу, ніж та, яка п'ється швидко? Відповідаю: тому що вода, яку п'ють швидко, вся проходить вниз, а та, яку п'ють повільно, краще проникає в тіло й зрошує його. Так само під час зрошування вода, котру швидко вливають на поле, гірше всмоктується землею, ніж та, якою поливають повільно.

5. Чому в морській воді легше плавати, ніж у річковій? Відповідаю: бо морська вода щільніша, густіша і має більшу здатність підтримувати тіло.

6. Чому в глибших місцях одного й того ж моря чи річки кораблі менше занурюються й легше рухаються, ніж там, де менш глибоко, як це ми часто спостерігаємо? Відповідаю: бо на глибшому місці під кораблем знаходиться більше води, яка тримає корабель.

7. Чому вода й олія від холоду замерзають, вино й оцет — рідко, а спирт — ніколи? Відповідаю: бо вода за своєю природою є холодна і легко замерзає. Олія помірним теплом трохи супротивиться холоду. Вино через природне тепло не допускає холоду; оцет, який складається з дуже рідких частинок, не може замерзнути, а спирт, що є найрідшим і найгарячішим, зовсім не дає холоду себе скувати.

8. Чому рухомі води менше гниють? Відповідаю: тому що загнивання виникає на вологому внаслідок дії зовнішнього тепла, дію якого стримують лише зміни повітря. Коли ж цих змін немає, то непорушна вода швидко загниває.

9. Якою є поверхня води — рівною чи кулястою й опуклою? Відповідаю: те, що вона є кулястою, відомо з щоденного досвіду. Так, коли моряки пливуть до якогось морського міста, і принаймні один з них сидить біля підніжжя щогли чи на її нижній частині, а другий піднімається на її вершину, то той, який знаходиться на верхівці щогли, швидше побачить вежі міста, ніж той, що сидить біля нижньої частини щогли. Хоча самі вежі будуть більше віддаленими від вершини щогли, ніж від її нижньої частини, бо з лінією, проведеною від одного шкота паруса до міста, щогла утворює або тупий або прямий кут. Отже, лінія, проведена від вершини щогли до тієї самої вежі так, що утворює з двома попередніми трикутник, лежить проти більшого кута, і тому вона є більшою від кожної іншої, як видно на поданому далі малюнку. Звідси випливає, що не може бути іншої

причини цього явища, як те, що поверхня води піднімається і тому є випуклою та нерівною.

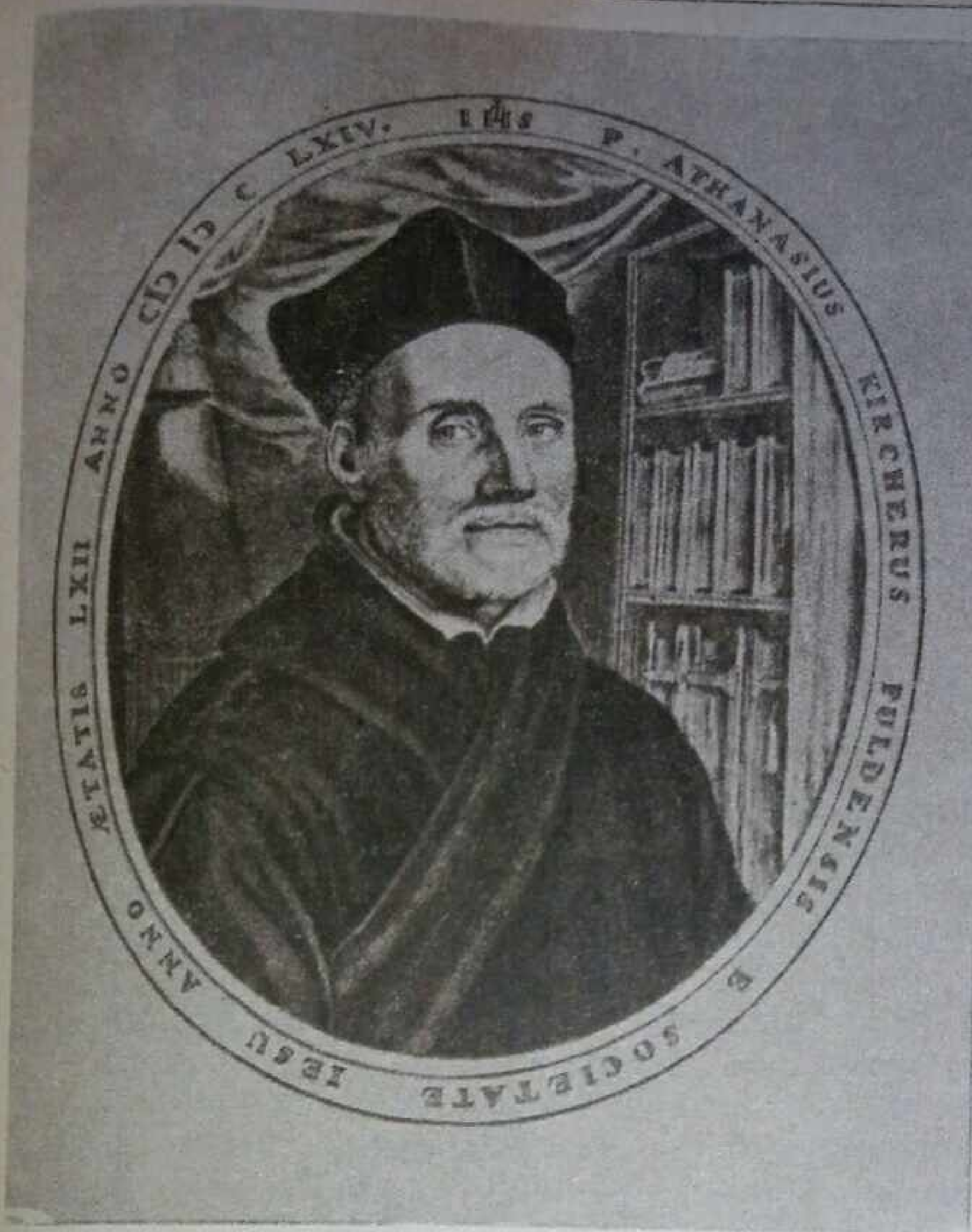
10. Отже, що зумовлює те, що поверхня води є випуклою? Відповідаю: вага й плинність води. Внаслідок того, що вода є важкою, всі її частинки однаково рухаються до центру.

А з другого боку, оскільки вона є не твердою, а рідкою, то одна її частинка не може підтримуватись іншою і тому всі ці частинки однаково рухаються до того, до чого спрямовуються. Це зовсім подібне до частин твердої дошки: коли одну її частину опустити вниз, то друга сама собою підійметься, роз'єднати їх неможливо.

11. В чому полягає причина того руху морських вод, яке називають відпливом, що протягом двадцяти чотирьох годин двічі то підіймає, то опускає води, хоч не завжди й не всюди однаково? Відповідаю: це питання є дуже важким і настільки хвилювало й сьогодні хвилює всіх філософів, що багато авторів навіть написали великі трактати з приводу цієї проблеми. Ми наведемо тут окремі твердження, щоб дати якщо не повне, то хоча б більш-менш достовірне [його] пояснення. Перше: стоїки вважали, що цей видимий всесвіт є якоюсь живою істотою (про що ми вже говорили раніше),
195/38. а ніс і ніздрі // цього чудовиська знаходяться на дні океану, і в той час, коли воно дихає ними, море від видихання і вдихання то підіймається, то опускається і таким чином відбувається приплив і відплив моря. І добре, що чудовисько не чхне, бо інакше міг би бути потоп! Друге: Аполоній Фікарейський (Тіанський) писав, що рух припливів і відпливів Океану створюється подувами, які проходять частково над ним, частково навколо нього і таким чином створюють коливання його вод. Третє: Тімей[2] учив, що причиною цих коливань є ріки, що пробиваються через гори кельтів до Атлантичного океану. Своїм притоком вони викликають неспокій і розливання моря, а відтоком призводять його до рівноваги. Четверте: Платон гадав, що вони виходять з отворів якоїсь печери і широко розливаються, а потім знову повертаються [назад]. П'яте: Невідомо, чи займався цією проблемою Арістотель, бо в його творах її не знаходимо. Проте Плутарх («Погляди філософів», кн. III, розд. 17) стверджує, що на думку Арістотеля й Геракліта неспокій моря обумовлений сонцем, а саме, що сонце внаслідок свого руху викликає дуже великі подуви, від яких, коли вони поси-

люються, хвилі зростають, а коли вщухають — зменшуються. Шосте: Інші вбачали причину завихрення моря у пологості берегів, що взаємно протиставляються. Море протягом шести годин омиває їх і через стільки ж годин відступає, так що вони знову здаються вищими. Сьоме: Ще інші вважають, що тією причиною є нагрівання води, тобто, коли воно відбувається, море підіймається, подібно як підіймається гаряча вода в казані, а коли перестає нагріватись — спадає. Восьме: майже всі перипатетики дотримуються спільної думки, зважаючи, що це явище викликається Місяцем. Сонце надає Місяцеві якоїсь здатності, за допомогою якої він порізному діє на вологу природу, як було сказано раніше. Отже, Місяць, як вони кажуть, за допомогою цієї здатності, а також згідно з його рухом і світлом, захоплює за собою води в той час, коли сходить на горизонт, і відпускає, коли спускається на захід, і знову притягає тоді, коли рухається від заходу до півночі. Ця думка поділяється багатьма великими філософами, з нею, як нам здається, погоджується св. Василій Великий («Шестиднев», проповідь 6). Дев'яте: Галілей Лінчейський вважав [причиною] руху моря — рух землі, колись те ж саме думав математик Склерей, хоча й доводив це відмінними аргументами. Бо Склерей говорив, що обертання місяця відбувається назустріч рухові землі і що внаслідок їх зіткнення між морями і небом утворюється вітер. Коли він дме на Атлантичний океан, води починають бурхливо рухатись. Галілей же («Діалог», IV) вчить про рух землі, що вона рухається не рівномірним рухом, а часом тремтить. Відомо, що від тремтіння посудини колихається й вміщена в ній рідина. Десяте: Танел, не знаю, хто він (про нього сказано у Даніеля Сеннерта («Фізика», кн. IV, розд. 10) вважає, що море, вливаючись у глибини землі, сприяє тому, щоб води з великою силою зрушувались і прямували від берегів у всі отвори землі. Море не зазнає тиску ще й від вод, які впадають в нього. Відомо, що земля крім морської води приймає й всі інші води відповідно до своєї ємкості. І коли порожнини землі є заповненими, а протік вод триває, то наявна в землі вода // завдяки цьому ви- 196
штовхується знову у моря. Так увесь басейн моря знову наповнюється водами, аж поки спорожнілі отвори землі знову не захочуть морської води, щоб проковтнути її в той самий спосіб, як було сказано. Одинадцяте: Педро Моліна [3] («Фізика», кн. II, розд. 22) каже, що вся вода, так само як і повітря, під впливом неба рухається швидко зі сходу на захід і вона могла б рухатися так неперервно, коли б цьому не перешкоджало протистояння східних берегів Америки. Але, як він каже, море, розбиваючись об ці береги, нагромад-

жується там і своєю масою котиться назад, повертаючись на північ. На цій підставі, твердить він, і стається те, що неспокій моря приходить до нас з півдня. Бо після того, як море повернуло на північ, воно звідти знову завдяки своїй силі котиться назад, на південь. [Він] підтверджує цю думку головним чином тим, що [води] в Магеллановій протоці, де вже кінчаються береги Америки, неперервно течуть зі сходу на захід і морякам, твердить він, неможливо повертатись назад. Але, щоб викласти всі ці твердження або бодай половину, буде замало й цілого дня. А щодо того, якого погляду нам необхідно дотримуватись серед цих, таких суперечливих і розпливчатих тверджень, то зовсім немає нічого, що я міг би вважати за правдоподібне. Бо дві перші думки є справжніми сновидіннями. Третя суперечить експерименту, бо вода завжди плине рівномірно, а коли натрапляє на якусь перешкоду, то майже вся розливається, прориваючись через неї з великою силою. Тому й на Дніпрі ми не спостерігаємо такого припливу і відпливу, хоча він і має численні й великі пороги, що загородили йому дорогу на південь. В четвертому твердженні Платона йдеться про ту саму потвору та її ніздрі, про яку говорять і стоїки. Проти п'ятого можна сказати те ж саме, що будемо говорити проти восьмого. Шосте стосується легкості руху моря, а не його причини. Звичайно, воді легше рухатися туди й сюди між двома протилежними пологими [берегами], але необхідно, щоб щось приводило її до руху, бо коли рушійна причина перестає діяти, то вода внаслідок щораз слабших поштовхів врешті стає нерухомою. Сьоме твердження не пояснює й не може пояснити, чому те нагрівання то відбувається, то припиняється. Чому те, що діє, якщо воно існує, [не діє] постійно? Восьме [твердження] хоча більшості й здається дуже ймовірним, проте не всім, бо, по-перше, якщо Місяць своєю здатністю, застосованою до багатої на воду природу, обумовлює приплив і відплив моря, то чому не зазнають подібної дії річкові води, особливо ті, які знаходяться близько до моря? По-друге, чому море рухається не всюди в однакові проміжки часу? Потім, чому на деяких морях відбувається дуже великий, а на деяких дуже малий рух? Крім того, заплутаним є й те, чому Місяць не завжди притягає й рухає з собою морські води, але то притягає їх, то відштовхує, або залишає. Неясно також, яким чином він може притягувати води зі сходу нашого горизонту до заходу, в той час, коли рухається від заходу
196 до півдня з другого боку землі. Нарешті, чому [вода в] про-
зв. тоці Еврипа[4] (яка є дуже вузьким морем між Авлідою, беотійським портом, і островом Евбеєю) // сім разів протягом дня і ночі плине назад? Вважається, що Арістотель



Афанасій Кірхер (1602—1680)

помер під час вивчення того припливу. Дев'яте [твердження] Галілея випливає з гіпотези, що є не прийнятною, але, коли б її і можна було прийняти, то однаково вона не пояснює тремтіння землі, причину якого Галілей намагається у цитованому місці довести математично, проте, як здається, він нічого не вирішує, бо рух землі, коли б він існував, був би подібним до руху колеса, що котиться вниз похилою площиною і він, коли не буде жодних перешкод і утруднень, буде рівномірним. Пояснення Склерея також не має рації, бо подув, що, як він думає, виникає від взаємно протилежних рухів Землі і Місяця, мусить бути рівномірним. Тому ті закиди, що їх можна було зробити проти восьмого твердження, можна зробити й проти цієї думки. Проти деся-

того треба сказати те, що було сказано проти третього. Одинадцяте [твердження] Моліни є більш правдоподібним, проте [й воно не пояснює], чому в океані, який б'ється об береги Америки, спостерігаються такі ж самі, а то й більші припливи й відпливи. Отже, виходить, що всі ці й інші автори, щоб не здавалось, що вони нічого не говорять, що-небудь твердять. Ось чому замість того, щоб пожинати плоди людського знання, ми пожнемо плоди людського незнання. Бо великою наукою є пізнання того, чого ти не знаєш і чого знати не можеш. Тому Джуліо Скалігеро, дуже видатний вчений, якого в свій час вважали визначним літератором, коли дійшов до цього питання, сказав таке (як подає Сеннерт у цитованому місці): «Я звик говорити, що ми нічого не знаємо, але найбільше б це годилось би дослідженню, яке стосується причин руху моря». Навіть коімбрійці та єзуїти, люди тієї секти, яка дуже соромиться зізнатися в тому, що чогось не знає, такими словами закінчили цей спір: «Ми вважаєм за необхідне сказати стосовно припливів і відпливів моря, що в значній частині цього [розгляду] було б безпечнішим звертатися до таємничих чинників природи і визнати загальне незнання філософів. Бо очевидно, що божа мудрість не лише наділила цей видимий світ красивою різноманітністю, але й захотіла, щоб під час його вивчення дещо ставало нам відомим, а дещо залишалося невідомим».

12. Чому морська вода солона? Це питання також є важким. Якщо відкинути менш правдоподібні твердження, то залишається два, що, як здається, мають якусь рацію. Перше: солона вода моря, це вода, що зазнала дії жару сонця або це є часточки землі, змішані з водою і викип'ячені сонцем, адже цим пояснюється і те, що попіл, сеча, піт та інші виділення тіла також є солоними. Дехто вважає, що на дні моря води не є солоними, а прісними, або подібними до річкових. Проте це твердження є дуже суперечливим. Бо чому в ріках, озерах, болотах та інших водах цього немає і вони є несолоними? Навіть коли ми визнаємо, що в глибинах моря немає солоності, то й тоді здається мало імовірним, що така велика здатність вод може походити від сонця, бо насправді вони є солоними не лише на поверхні, а й на великій глибині. Як далі побачимо, солоність є й там, куди
197 не доходить тепло. // Саме це необхідно сказати про море, що омиває Північ. Тому друге твердження, за яким сіль була створена богом на початку творення, її було розсипано по морю і змішано [з водою], є достовірним. Це було зроблено, щоб зберегти чистоту води і запобігти її загниванню, так само, як і рух, бо рух і солоність води зберігають свіжість тіл і не дозволяють їм гнити.

13. Чому в джерелах, колодязях, ріках і озерах води не є солоними, якщо вважається, що вони походить з моря? Відповідаю: сіль землі подібна попелу або чомусь іншому з густої земляної природи. Отже, коли морська вода проникає в землю, вона проціджується і, залишивши в ній сіль, стає прісною. Тому й дощі, що спадають у море, не є солоними, хоч вони піднялися з того самого моря внаслідок випарувань, бо, звичайно, підіймаються дрібніші частинки води, а більші випаровуватися не можуть. Це використовують моряки, коли відчувають спрагу. Вони ставлять на вогонь казани, наповнені морською водою, над ними накидають чисту вовняну тканину, яка поступово вбирає пару. Пізніше, викручуючи цю тканину, моряки отримують прісну воду.

Розділ шостий

ПРО ПОВІТРЯ. РОЗВ'ЯЗАННЯ ПИТАНЬ, ЩО ПОЯСНЮЮТЬ ВЛАСТИВОСТІ ПОВІТРЯ

1. Повітря — це елемент легкий, теплий, сухий, рідкий. Легкість тут треба розуміти так, як було пояснено раніше. Що до самого визначення повітря, то й тут суперечка є нелегкою, бо [треба з'ясувати], що собою являє те сухе, тепле, рідке, чи це якась окрема і зовсім інша від землі і води стихія, чи щось з них. Багато [вчених] вважають повітря дійсно окремою стихією.

Але є й такі, які вважають, що воно є не що інше, як якесь випарування з землі і води, тобто еманація якихось частинок. Бо відомо на підставі свідчень органів чуття, що з великої кількості тіл утворюються якісь маленькі частинки, і ними є випаровування з землі і води. Так, запахи квітів, аромат трав, а також сморід, що виникає внаслідок гниття, є не що інше, як виділення якихось частинок, що доносяться до носа і діють на нього в цей або інший спосіб. А щодо того, що вони недоступні органам відчуття через їх різні, незвичайні наслідки, то розум підтверджує, що їх існування необхідно допустити, як, наприклад, в тому випадку, коли бачимо, що магніт притягає до себе залізо. Хоча ми й не знаємо тієї здатності, на основі якої він притягає, однак ніхто не сумнівається в тому, що щось від магніту до заліза або від заліза до магніта або від одного й другого до одного й другого плине і поширюється. В іншому випадку не б здійснювало те щось, від чого воно [було б] віддалено, що є неможливим. Цієї думки не спростовує й те, що те,

яке відділяється, ми не сприймаємо жодним органом чуття, як сприймаємо запах і сморід носом, але не очима. Крім того, як було зазначено раніше, згідно зі св. Дамаскіним, жодна субстанція не є бездіяльною, але кожна якось діє, звідки є необхідним, щоб з кожного тіла завжди щось виділялось і щоб воно ним, немов інструментом, впливало на інше і наділяло його певною властивістю. Отже, багато хто з вчених запевняє, що повітря є не що інше, як величезне море таких виділень. Інші ж, хоч не відкидають виділень, все ж стверджують, що існує особлива повітряна стихія. Думка цих учених здається мені вірогіднішою, бо вона грунтується на
197/38. визнанні і виділенні чотирьох елементів //, а коли б повітря було лише сумішшю інших елементів, то його не можна було б зараховувати до елементів.

2. Звичайно, автори поділяють повітря на три сфери, починаючи від поверхні землі аж до поверхні вогняної сфери (якщо така існує) або до першої небесної сфери: на найвищу, найнижчу і середню. Найвища сфера повітря — це те повітря, яке сягає до вогняної або першої небесної сфери, найнижча та, що прилягає до земель і вод, середня та, що знаходиться між цими двома. Найвища має бути найспокійнішою, вона є завжди безхмарною і завжди ясною, бо до неї не можуть доходити випаровування води, а в середній вони згущуються і випадають у вигляді дощу і снігу. Проте до неї доходять густі випаровування, які згорають від жару близького вогню, як прийнято вірити, або від самого гарячого повітря, а нам здається, що це літаючі зірки. Межі найнижчої сфери визначають поверхнею, до якої доходять промені сонця, відбиті від землі. Тому найнижча сфера не скрізь є однаковою: у північних широтах вона менша, бо там промені відбиваються не так високо, а в південних більша, бо там вони підіймаються вище на підставі згаданих причин. Не однакова вона й кожної пори року, літом більша, зимою менша, більша в ясний день, менша в похмурий.

Середня сфера починається від верхніх відбитих променів. В ній дмуть вітри, формуються дощі, сніги, град, блискавка, громи, удари блискавок та інші повітряні й небесні явища. Ця сфера є середньою не лише за місцем, а й за поміркованістю тепла. Бо найвища є надзвичайно гарячою, найнижча нагрівається по-різному, залежно від змін пори року (інколи нагрівається, як літом, інколи буває холодною). Середня ж ніколи не буває такою теплою, хоча перевершує найнижчу холодом. Причина цього полягає в тому, що в найнижчій сфері відбиті промені подвоюють тепло, яке є звичайним у середній. Тому на найвищих горах сніги існують постійно. Середня сфера є до нас то ближчою, то дальшою,

бо найнижча, залежно від місця і пори року, стає то більшою, то меншою. І коли небо стає дощовим і темним, середня сфера настільки до нас наближається, що вершини дуже високих гір до неї сягають. І ті, які проходили Альпи або Піренейські гори, часто спостерігали хмари під своїми ногами, бачили під собою блискавки і чули внизу гуркотіння громів.

<...>

...// Це вчення задовольняло б і те й інше й було б 201
досконалим, [як] побачимо далі, де йтиметься про хімічні елементи. Але, щоб було видно, що [тут] не використано нічого хибного, ми повинні пояснити його трохи докладніше.

Розділ другий

ПРО ДІЮ (ACTIO) Й ПІДЛЯГАННЯ ДІЇ (PASSIO)

1. Що таке дія й підлягання дії, і скільки їх видів, уже сказано в логіці. Тут ми з'ясовуємо стосовно них три питання, знання яких допомагає краще зрозуміти виникнення та знищення речей. Перше: чи діє подібне на подібне? Друге: чи воно діє на самого себе? Третє: чи кожний чинник, поки діє, в той же час взаємно підлягає дії?

2. Почнемо від першого: чи діє подібне на подібне? Це не означає, що [щось] одного й того ж роду діє на інше цього ж роду, або однієї і тієї ж якості, що має однакову інтенсивність. Бо коли б дія і підлягання дії відбувалось шляхом протиставлення їх родів, то щось одне могло б діяти на інше, що хоч якось не відрізнялось би від нього.

3. Оскільки одні й ті ж причини утворюють одні й ті ж наслідки, то звідси випливає, що вони діють на інше, відмінне від них і неоднакове з ними, тобто на таке, що його якість є меншої [інтенсивності]. Так, щось гаряче не лише нагріває холодне, не перевершуючись ним, а й менш гаряче, бо діє так, що те стає гарячішим.

4. Але тут виникає питання — чи може гаряче діяти на інше, таке ж гаряче. Відповідаючи на це питання, послідовники Арістотеля вважають, що цього не може бути. Не можна встановити жодної істинної щодо цього думки на підставі дослідів. З них випливає [лише] те, що при вливанні гарячої води в іншу, таку ж гарячу воду, жодна з них не стає гарячішою, а також те, що коли в одну й ту ж кількість [води] вносити подвійну кількість тепла або холоду чи інших

активних якостей (як це буває при відбитті променів ними самими), то виникають більші [тепло або холод]. Якщо виникає тепло, то не завдяки збільшенню одного другим, а завдяки тому, що обидва поєднують свої сили в одну.

5. Менш вірогідно, щоб щось діяло само на себе, коли «щось» вважається самим собою в прямому й точному розумінні слова, тобто ідентичним самому собі і при цьому не частково, не самостійно, не акцидентально. Так, людина може однією своєю рукою тягти, бити, дряпати, травмувати іншу руку, але це означає діяти частково. Це видно також на окремих руках щодо місця (in locali), крім виникнення і знищення, бо ніщо не може себе рухати з місця на місце в тому розумінні, про яке було сказано в четвертій книзі першої частини філософії. В русі щодо кількості ніщо не може себе збільшувати або зменшувати. Так само і в русі щодо якості, який називається зміною, не може відбуватися збільшення самого себе або додавання собі певної якості в тому значенні, про яке я сказав.

Цьому твердженню суперечать дві обставини. По-перше, те, що промені, відбиті самі в собі, стають гарячішими, зав-
201 дяки цьому й здається //, що вони діють самі на себе. Але
38. тут зрозуміло, що промені діють самі на себе не як ідентичні, а за допомогою іншої [своєї] частини, бо одна з них є прямою, а інша — відбита і з'єднана з прямою. По-друге, в антиперистазі [1], що є оточенням одного іншим, але протилежним, як, наприклад, коли гаряче зі всіх боків оточити й закрити холодним, то гаряче стає гарячішим, що видно на підставі багатьох дослідів. Так, коли холодну руку несподівано занурити в гарячу воду, то вона мерзне ще більше й часто травмується. Так само, ще сильніше розгоряється вогонь, политий водою або задутий сильним холодом. Отже, на підставі цих та інших зовнішніх властивостей не можна стверджувати, що як тепло, так і холод збільшуються за допомогою протилежного, бо вони [збільшуються] самі собою.

Відповідаю: вони не збільшуються самостійно, але настільки зменшуються щодо кількості, наскільки більше діють і підлягають дії. Скорочуються ж вони внаслідок дії [того] протилежного, що їх оточує. Дехто тут розрізняє, поділяючи ту точку зору, що звичайно ніщо на себе самого не діє для того, щоб зруйнувати, а для того, щоб вдосконалити. Вони кажуть: гаряча вода сама собою охолоджується, тобто усуває тепло, невластиве її природі. Але подібних вчень не слід дотримуватись, бо, наприклад, вода завдяки вдосконалювальній дії, могла б діяти сама на себе так, щоб все більше і більше повертати себе до холодного, а цього не буває, бо холод відповідає природі води. Отже, коли здається, що вона

сама собою охолоджується, то вона або позбавляється якоїсь своєї прихованої властивості (тепла), або, що я вважаю правдоподібнішим, її тепло поглинається чи сусідніми частинками, які її оточують, чи повітрям, наприклад, холодним або менш теплим.

Для розв'язання третього питання передусім потрібно пам'ятати, що всі чотири перші якості є активними, тобто холод і тепло є активними. Щодо вогкості і сухості, то їх вважають лише пасивними, бо вони, поєднані з тими [теплом і холодом], стають набагато сильнішими, як ми згадали трохи раніше. Потім серед цих протилежних [властивостей], коли вони з'єднуються, та називається активною, яка переважає іншу. Наприклад, коли змішується велике тепло з малим холодом, то тепло буде активним, а холод — пасивним, бо тепло перемагає холод. Я стверджую, що коли одне діє на інше, то воно й само зазнає дії того іншого. Коли, наприклад, велике тепло усуває менший холод, то й воно само втрачає дещо зі своєї інтенсивності, бо обидві якості, перемагаючи одна одну, втрачають певну силу. Але сильніша менше зазнає дії, ніж виявляє дію, а слабіша менше діє, ніж зазнає дії, і тому кажуть, що та [перша] є активною, а ця [друга] є пасивною. Так, коли сильніша людина, змагаючись зі слабшою, хоча й перемагає її, однак і сама виснажується [долаючи опір], що ми, звичайно, називаємо «втомитися». При цьому одне є настільки сильнішим за інше, наскільки обидва взаємно відходять від рівності. Звідси випливає, що коли тепло раптом змішується з таким же холодом, то вони однаково є й активними і пасивними, а коли сила обох однаково виснажується, то жодне з них не вважається більшим за друге, і це ми називаємо млявістю. // 202

Розділ третій

ПРО ЗМІНУ ТА ЗМІШУВАННЯ

Перше. Що таке зміна, ми вже сказали раніше. А змішування Арістотель визначає [так]: «[Це] єдність змішуваних змінних», бо коли протилежні елементи змішуються між собою, виникає зміна. Коли ж є сполучення якихось нестійких з'єднань, що між собою діють, то виникає суміш. В людині під час народження, чи радше під час формування людського тіла в утробі матері, утворюються варіації, а в народженій — суміші.

[Друге] Тут виникають дві курйозні проблеми. Перша: чи існують в сумішах елементи самі собою, тобто, як кажуть, формально, чи лише за допомогою своїх сил як своїх заступників? Друга: чи існує або чи принаймні може існувати на землі якась суміш без жодної зміни? Першу проблему Арістотель розв'язує негативно. Перипатетики, які майже всі з ним погоджуються, кажуть, що елементи в змішаних тілах існують лише завдяки своїм властивостям і відповідно до якостей, тобто, що в одному тілі знаходиться тепло, а не вогонь, холод, а не вода й тому подібне. Хоч Арістотель і не зовсім заперечував [цю думку], однак здається, що він з нею не погоджувався, коли написав («Про небо», кн. 3, розд. 3), що у м'ясі, поліні та інших речах існує здатність землі та вогню. Щодо [перипатетиків], то вони наводять такі докази. По-перше: природні форми без природних властивостей не можуть існувати в природі речей. Наприклад, у поліні всупереч [твердженню Арістотеля] немає найбільшого тепла, яке є властивістю вогню, а ні найбільшого холоду, властивого землі чи воді. По-друге: твердження, що численні субстанційні форми існують в одному тілі і підпорядковані якійсь одній формі, є абсурдним, бо в такому разі одне не існувало б як одне, а як множина.

Третє. Даніель Сеннерт («Фізика», кн. III, розд. 2) схвалює протилежну думку, висловлену Авіценною, і каже, що її поділяють багато великих медиків, а Фернель[2] вважає її настільки зрозумілою, переконливою і навіть перевіреною, що протилежну думку називає безперечно хлоп'ячою безглуздістю, такою, що заплямовує велич Філософа. Нам також потрібно більше прислухатися до тих, які старанно й за допомогою досвіду, що є вчителем фізики, досліджують природу, ніж тих, що знають усе з інтуїції і діють на основі самих лише балачок.

Твердження про те, що елементи як такі існують в сумішах, спростовується дуже серйозними аргументами. По-перше: суміш є єдністю змішування змінних, як твердить сам Арістотель, отже — не роз'єднанням. По-друге: вони не можуть називатись єдністю або сумішшю того, що не існує. Так було б хибою говорити про освітлення й нагріте сонцем тіло, що воно є єдністю поліна або скла й сонця, бо ним надаються їм ці властивості. По-третє: в сумішах виявляються дії елементів і, як вчить сам Арістотель на початку першої книжки «Про небо», змішане спонукається до руху рухом елемента, який переважає. По-четверте, нарешті, найкраще те ж саме доводить розклад сумішей. Адже змішані елементи розкладаються, що видно на підставі багатьох дослідів. Те, що із змішаного, як деякі вважають, коли воно розклада-

ється, не виникає старого елементу, а народжується новий
внаслідок дії подібного елементу, є найбезглуздішим. // Бо 202
яким чином можна добути щось із землі при дистиляціях 38.
і спалюванні, коли дія вогню не витворює нічого ні водяного, ні земляного? Навпаки, дії вогню, води й землі є протилежними. А наведені докази для протилежного не мають жодного значення. Бо щодо першого аргументу, то ти міг би сказати, що немає або не відчуваємо в дереві ні найвищого тепла, ні найвищого холоду внаслідок того, що вони змішані між собою пропорційно (temperata), подібно до того, якщо найбільшу солодкість змішати з найбільшою гіркістю, то жодна з двох не сприйматиметься як найвища. Щодо другого відповідаю: тіло не є багатоманітним внаслідок великої кількості змішаних простих форм, бо вони існують в одній формі і є його немов другою матерією. Для розв'язання другого питання потрібно зауважити, що суміш є результатом пропорційного змішування, а пропорційне змішування є не що інше, як певне взаємне співвідношення змішаних якостей.

Пропорційне і непропорційне змішування буває подвійним. Пропорційне змішування є таке, при якому жодна якість не переходить в іншу і воно називається пропорційним щодо ваги. Пропорційно змішаним може називатись щось і в іншому розумінні, а саме щодо закономірності, коли воно пристосоване до природи того, якому відповідає так, що жодна якість помітно не переважає іншої, хоча й може переважати її певною мірою.

Непропорційне змішування є також подвійним. По-перше, воно буває тоді, коли одна якість помітно переважає іншу, їй протилежну. Так, гарячою сумішшю називається така, в якій тепло переважає холод, вологість і сухість, змішані з ним. По-друге, тоді, коли дві якості значно переважають дві їм протилежні. Так, гарячою і вологою сумішшю називають таку, в якій тепло значно перевершує холод, а вологість — сухість. Там, де існує пропорційна відповідність щодо ваги, зміни не відбуваються, але залишається спокійне змішування. А де є пропорційна відповідність щодо закономірності, там також не відбувається змінювання. Зрештою, це краще видно під час змін. Там же, де немає пропорційної відповідності, більш або менш одночасно відбуваються зміни. Більш — коли одна якість переважає іншу і ще більш, коли між обома якостями є значна непропорційність. Це видно з попереднього розділу, де сказано, що подібне не діє на подібне.

Виходячи з цього, ми можемо легко розв'язати поставлене питання про те, чи може змішування в якомусь тілі відбу-

ватись без його зміни. Адже будь-якій суміші, змішаній пропорційно щодо ваги або щодо властивостей, не так просто існувати, а коли вона й існує, то під дією зовнішніх причин легко руйнується.

У людини, наприклад, коли вона є дитиною, переважає вологість над сухістю, цим обумовлюється м'якість її тіла, делікатність кісток, а також те, що череп немовляти м'який. Однак і тепла в них набагато більше, ніж холоду, тому їм завжди хочеться фруктів: груш, слив, вишень й інших вологих плодів. Отже, [в їх тілі] відбувається постійна зміна, бо холод помалу зменшує тепло, а тепло висушує вологість, тому з кожним днем їх тіло стає міцнішим, а кістки — твердішими. І хоча тепла (в тілі) більше, ніж холоду, що дає йому змогу не допускати ослаблення себе холодом, проте оскільки тіло є м'яким, на нього більше діє зовнішній холод, від якого посилюється внутрішній. Крім того, холод підтримує волога й холодна їжа і він помалу долає тепло, хоча й не перемагає його.

Коли людина доживає до зрілого віку і коли немає жодних зовнішніх перешкод, а будова тіла є доброю, вона досягає
203 правильного змішування, передусім // пропорційного щодо закономірності. В цьому полягає найбільше здоров'я. А далі людина з дня на день наближається до старості й загибелі. Перша зміна була позитивною, ця ж — негативною. «Бо саме тепло,— говорить Сеннерт,— само собою є причиною змішування, а холод приводить до змішування акцидентально, оскільки він послаблює тепло». Тому холод, якщо переверщує тепло, веде до хворобливого стану. Звідси випливає, що після воскресіння лише в тілах блаженних буде правильна відповідність якостей, досягнута щодо закономірності, бо вони не зазнаватимуть ніколи ніякої зміни.

Розділ четвертий

ПРО ХІМІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ТА ЇХ ВЛАСТИВОСТІ

1. Мені здається, що вже чимало було сказано стосовно виникнення і знищення. Проте воно не є достатнім, бо як у сумішах, так і у похідних від них існує багато такого, як, наприклад, колір, смак, запах, що його ніяк не можна пояснити, виходячи лише з чотирьох загальновідомих елементів. Їх немає ні в кожному з них зокрема, ні в їх сумішах. Сказане ще не розкриває, також, яким чином з усіх чи з деяких

якостей, що їх називають первинними (холоду й тепла, вологості й сухості), може виникати таке гармонійне змішування, яке, діючи в різний спосіб на ті чи інші наші органи чуття, спричиняло б появу кольорів, смаків, запахів, що виникали б, наприклад, із звуків і якостей, що впливають на дотик (тобто м'якого, твердого та ін.).

Проте тут немає нічого складного, бо їх не завжди можна зарахувати до властивостей елементів. Адже тверде і м'яке можна віднести до більшої чи меншої міри твердості або плинності. Звуки ж можна виводити із зіткнення твердих або м'яких тіл. Однак кольорів, смаків і запахів не можна віднести до тих самих якостей. І хоча багато хто [з філософів] намагався це зробити, проте безрезультатно.

2. Отже, багато визначних вчених філософів припускають, крім чотирьох загально відомих елементів, ще й [елементи], відкриті зусиллями хіміків. Адже хіміки, по-різному змінюючи й переміщуючи силу вогню та інших елементів, за допомогою створених [ними] печей і посудин, різними способами розкладають складні тіла, подібно до того, як це ми бачимо, розкладаються рідини на різні частини за допомогою загальновідомої посудини алембик [3]. Про неї теж необхідно сказати, що вона є результатом їх старанності. Отже, ці хіміки, кладучи різні тіла у вогонь і піч, а потім їх розливаючи, дистилюючи, відокремлюючи і т. д., на основі тривалих дослідів відкрили, що всі тіла розкладаються на три різні стани: на твердий, рідкий і неначе водяний та маслянистий. Проте окремі з них є відмінними від загальновідомих елементів, бо певна тверда природа не тотожна чистій землі, рідка — чистій воді, так само як маслениста не є ідентичною повітрю або вогню. Це легко доводиться на основі властивостей окремих тіл, які відсутні в чистих загальновідомих елементів або навіть їм протилежні. Бо тверда природа є гарячою й сухою на відміну від землі, що є холодною й сухою, крім того вона має певний смак, відсутній у землі. А маслениста природа запалюється й пахне, що не властиво ні повітрю, ні вогню й, очевидно, значно менше [властиве] воді й землі. Хоч і самі хіміки мають найменше відомостей про третій, тобто про рідкий стан, очевидно, що й він відрізняється // від води, бо має певний гострий смак і наділений якимсь легким подихом. 203 зв.

3. Оскільки [хіміками] встановлено, що кожне тіло складається з того, на що розкладається, а всі три стани, як відомо, розкладаються, то справедливо, що вони назвали ці окремі стани складовими частинами всіх [тіл] і якимись іншими елементами, ніж чотири загальновідомі.

Чи справді ці три [стани] настільки несхожі на чотири загальновідомі [елементи], що нічого від них у собі не мають?

і чи саме завдяки їм в результаті певної природної здатності вони стають стійкими або стають тривкими і до того ж мають якусь п'яту, відмінну від усіх чотирьох природу?

Найбільш імовірним є третє [твердження], а саме, що вони дійсно складаються або з деяких або з усіх чотирьох загальновідомих [елементів]. Адже вони розкладаються на них. І все ж вони мають щось особливе порівняно з чотирма елементами, воно полягає в тому, що їм притаманні певні властивості, яких ми не знаходимо в чотирьох загальновідомих елементах.

4. А щоб зручніше було про них говорити, кожному з цих різних природних станів дали окрему назву: твердий стан стали називати сіллю, маслянистий — сіркою, рідкий — ртуттю [меркурієм], хоча й не тому, що в основі їх є сірка або ртуть, а тому, що в загально-вживаній солі повинно бути найбільше своєї солі, а в сірці — сірки, у ртуті — ртуті. На цій підставі ми називаємо землею й наше людське тіло, внаслідок великої кількості в ньому землі.

5. Що ці три стани [дійсно] існують у тілах, підтверджують не лише хімічні печі, але й сама природа неодноразово свідчить. Адже дерево доти не може загорітися і згоріти у вогні, доки через випарування від нього не відокремиться якась рідка природа, а після її відокремлення дерево горить завдяки сірці або маслянистій природі. Коли б сірки в дереві було багато, її б можна було бачити очима. Щодо маслянистого, то не знаю, чому воно закипає. В попелі сіль є прихованою, бо ж і попіл не є чистою землею. Тому, коли налити у попіл води, то вода стане солоною, а там, де був попіл, побачимо землю, бо відокремлена від землі сіль змішалася з водою, як у лузі.

6. Якщо раніше ми говорили про властивості чотирьох загальновідомих елементів, названих первинними, то тут нам залишається згадати про властивості хімічних елементів, відкритих самими дослідниками. Властивістю солі, як свідчать хіміки, є певний смак, бо, де є сильніший смак, там є більше солі. І хоча вони говорять, що багато смаків походять від тепла, це легко спростовується, оскільки багато речей є дуже теплими, але не смачними. Властивістю солі, як вони говорять, є й те, що вона у вологому розчиняється, а в сухому — твердне. Відомо, що земля також розчиняється у воді, проте не може так розчинятися, як сіль. Бо розчинена у воді сіль проціджується навіть через багато разом складених докупи сухих аркушів паперу, а земля — ні. Крім того, земля не розплавляється, як сіль, у вологому повітрі, й не так, як сіль, нагрівається в теплому. Тому, як вважають хіміки, солі необхідно приписувати твердість каменів, міцність кісток, дерев і тіл.

Проте вони вчать, що твердість походить не від однієї лише солі, але й від солі і землі, сполучених між собою в певній пропорції, так що ані дуже велика кількість солі не може зв'язати малий кусок землі, ані мала — великий. Як довго це пропорційне відношення не змінюватиметься, залежить від того, скільки в ньому є солі, чим більше солі, тим твердішою стає його матерія. // 204

Отже, всупереч спільній думці інших, хіміки вчать, що все, що тверде, тверде не внаслідок дії зовнішньої сили, яку багато хто бачить у теплі, але внаслідок внутрішньої дії солі. Наприклад, багато дорогоцінних каменів кам'яніють у водах, де немає ніякого тепла. Так само від холоду, як думають, не відбувається затвердівання, бо і в голові, і в легенях, і в артеріях серця, а ці місця є теплими, знаходять камінчики. Вони доводять це легким експериментом. Так, коли попіл промивати водою і від неї відокремлювати сіль, то жодна дія вогняної властивості не змусить його затвердкнути. Але він тверднув би, коли б його неочищеним, тобто з сіллю кидали у вогонь. І все ж хіміки не заперечують, що деякі затвердіння можуть відбуватися і внаслідок дії холоду, а деякі — внаслідок дії тепла. Проте, як кажуть, не всі їх можна пов'язувати з теплом і холодом.

7. Сірка, що є другим елементом, має дві властивості: перша — легкозаймистість, друга — пахучість. Легкозаймистість означає те, що тіло, коли його наблизити до вогню, охоплюється полум'ям. Вважається, що це відбувається завдяки сірці, без сірки ніщо не може запалюватись. Якщо це так, то треба сказати, що природа сірки і вогню сполучається найтісніше, так само, як було сказано і про сіль, що вона змішується з землею й утворює твердість. А оскільки сірці властива, як думають, пахучість, а запахи повинні бути певними видихами (origamina), тобто дуже маленькими частинками, які легко відділяються від тіла і розповсюджуються в повітрі (і як дехто вважає, завдяки своєму скупченню утворюють повітря), то є рація говорити про сірку, що вона близька до природи повітря і з нею найтісніше змішується. Деякі вчені гадають, що сірка [визначає] кольори, однак, вони не доводять цього не лише достатнім, але навіть хоча б якимсь правдоподібним аргументом. Це ж саме можна сказати про перипатетиків, які твердять, що кольори походять від змішування чотирьох елементів, і так само не можуть довести своєї думки. Кращою є думка тих учених, хто відносить фігури й кольори до першого створення, хоч про це не стільки треба говорити, як добре усвідомлювати істину, що скоріше підпорядковується філософії, ніж пізнанню й експерименту.

8. Про ртуть хіміки мають мало відомостей. Вони дискутують між собою як щодо пояснення її матерії, так і щодо визначення властивостей, і здається, тут немає у них ще нічого певного. Бо одні кажуть, що її природа якась волога, хоча й в'язка (visconem), другі — що вона є небесна або повітряна, треті — що це кисла рідина, четверті — що це духовна субстанція. Даніель Сеннерт називає її спіритуальною рідиною або духом, якого ледве-ледве можна відрізнити від дрібної сірки та легкої й дуже рідкої солі. На цій основі можна переконливо довести те, що ртуть, безумовно, відрізняється від двох інших станів, хоча вона є скоріше акци-
204 дентом кожного з двох // або дуже рідкою сіркою або дуже
зв. дрібною сіллю.

Коли чотири загальновідомі елементи, так само, як і хімічні, виявляються не інакше, як через розпад, то я не знаю, як можуть хіміки вказувати на відмінну природу сірки й солі, якщо вони говорять, що її не можна відокремити. А щодо слів Сеннерта про те, що цю природу ледве або лише через силу можна відрізнити, то те, що я кажу, їх підкріплює. Адже коли про неї говориться, що її ледве можна відокремити і коли навіть здаватиметься, що вона відокремлюється, то природа її буде не іншою від попередньої, а буде за неї або тоншою, або відокремленою від земляної, або як водяна, або як відокремлена сірка, або як очищена сіль.

9. Однак все ж слід думати, як на це вказують найочевидніші й найчисленніші досліди, що в тілах існує якась протилежна властивість, відмінна від смаку, запаху, згущення і легкозаймистості, а саме, якась гострота або спіритуальність, що або відрізняється від солі й сірки станом, або може виникати з вогню. Її може спостерігати кожний на цибулі, на редисці, на підгорілому та інших, до них подібних, тоді коли очі й ніс сильно кусає й коле. Ця його властивість виявляється тим сильніше, чим більше дрібнішає і стирається тіло. Цю гостроту можна скоріше вважати за властивістю сірки, або, коли подобається, третього стану, який називаємо ртуттю, оскільки вона є протилежною здатності солі до згущування, бо вона роз'єднує й відокремлює частинки.

10. Отже, зробимо такий короткий висновок із вчення про всі елементи. По-перше, існують два начала, або елементи (однаково, яку з цих назв вживати), а саме, матерія і форма. Матерія є спільною й однаковою в усіх тілах, проте форми є різними, деякі з них можна назвати первинними, а саме, чотири форми, які в сполуці з матерією становлять чотири прості тіла. Існують й інші [елементи], які варто назвати вторинними. Поєднуючись з первинними, вони утворюють два інші стани: сіль і сірку (якщо ртуть не відокремлювати

від них), які є простішими, проте здатними утворювати всі тіла. Їх можна назвати вторинними елементами. Однак для пізнання мінливості й змін, а саме виникнення і знищення, необхідніше більше знати якості і властивості елементів, ніж їх природу. Тому необхідно завжди пам'ятати і правильно говорити про названі раніше якості як чотирьох загальновідомих, так і хімічних елементів. Всіх їх є дев'ять: тепло, холод, вологість, сухість, смак, згущення, запах, займистість, гострота. З них п'ять останніх // виявляють хіміки. І цілком 205
слушно (таким чином, вони є першими, як і дев'ять попередніх, хоча перипатетики і не можуть довести, як ці можуть походити з тих). Тому, коли бачиш, що щось змінюється, розкладається, народжується, звертай увагу на цих дев'ять якостей, завдяки їм здійснюються всі зміни речей.

Розділ п'ятий

ПРОБЛЕМИ, ЩО СТОСУЮТЬСЯ ВИНИКНЕННЯ І ЗНИЩЕННЯ

I. Для того, щоб це вчення та його застосування були зрозумілішими, викладемо й розв'яжемо деякі проблеми, які, звичайно, виникають, коли ідеться про виникнення і знищення, і насамперед: чи відбувається під час виникнення і знищення розкладання першої матерії, тобто чи із знищенням тіла виникає інше, нове, чи, навпаки, елемент і акциденція повинні гинути і чи все нове, крім самої лише першої матерії, мусить виникати, хоч воно й є подібним до попереднього.

Відповідаю: як ми раніше зауважували, з досвіду відомо, що акциденція переходить від тіла, що руйнується, до тіла, яке щойно народжується, і тому немає потреби в її загибелі. Не знищуються й форми всіх елементів, хоч відбувається зміна їх розташування і змішування. Бо коли ми сказали, що елементи формально й самі собою залишаються в тілах, то немає потреби припускати, що під час виникнення тіла вони зрушуються з своїх місць: з надр землі, з моря або повітря, щоб створити тіло. Однак ті елементи, які були в першому тілі, переходять до нового: в одному тілі вони змішуються, у другому — підпорядковуються субстанційній формі. А коли б хтось сказав, що за винятком лише однієї людської душі, форми тіл є різними сумішами елементів, то він би сказав нісенітницю, якщо не мав би на увазі щось нове, а не загальноприйняте переконання. Зрештою, вже можна було б легко

розв'язати це питання про перехід форми, як це зрозуміло кожному, хто досліджує.

2. Чи можуть елементи взаємоперетворюватись? Відповідаю: можуть. Як говорить Арістотель («Виникнення й знищення»; кн. II, розд. 4), всі елементи є протилежними. Проте елементи, які в одній якості сходяться, як вогонь і повітря в теплі, вода й повітря в плинності, легше перетворюються. А елементи зовсім протилежні й ті, що обома якостями розходяться між собою, рідше можуть перетворюватись, бо коли два [елементи] зв'язані з двома протилежними елементами, // то вони сильніше чинять опір і протидіють. Тому з
205 зв. двох протилежних елементів утворюється нейтральний. Так, ми бачимо, що при зіткненні вогню з водою виникає повітря. Зрештою, заміна може бути подвійною: досконалою й недосконалою.

Досконалою, коли один чистий елемент перетворювався б на інший чистий і тоді відбувалась би витрата часу щодо першої матерії. Недосконалою, коли один нечистий елемент змінювався б на інший нечистий. Перша буває дуже рідко, бо ніде немає чистих елементів.

3. Чи згниле є те ж саме, що і знищене? Відповідаю: знищення є родом, а гниття — видом. Тому всяке гниття є знищенням, проте не всяке знищення є гниттям. Бо ж спалювання дерева ми не називаємо гниттям. Арістотель так визначає гниття («Метеорологія», кн. IV, розд. 1): «Гниття — це знищення власного природного тепла, що існує в якомусь вологому [тілі], викликане зовнішньою теплотою. Воно виявляється в тих, які вступають в цю суперечність».

Тому тепло вологого тіла, яке є для нього природним, коли воно мале, з наближенням зовнішнього тепла, що є або в повітрі, або у воді, або в землі, збільшується, втрачає рівновагу й помірність, які воно мало щодо інших властивостей тіла, випаровується й залишає тіло. Позбавлені тепла, немов опори, вологі й сухі частини відокремлюються. До цього приєднується розплавлення солі, зумовлене вільною вологістю. Вона прискорює цей процес, а, отже, і розпад тіла, що гниє. Так само сірка і ртуть після усунення їх антипода (йдеться про здатність солі до згущення) розрізують частинки завдяки своїй гостроті. Таким чином, все скрізь розпливається і розпадається.

4. Чому все, що гниє, стає холодним, хоч на початку воно було теплішим? Відповідаю: тому що спочатку й зовнішнє тепло входить у тіло і ним збільшується внутрішнє, а залишаючи тіло, виходить інтенсивніше. В суміші воно було так змішане з іншими якостями, немов з'єднане якоюсь дружбою, й тому майже не відчувалось, а після припинення цього

зв'язку гниття стає відчутнішим і свою дію виявляє вільніше. Коли ж, нарешті, все тепло зникає, тіло стає холодним.

5. Отже, чому тіло людини зразу ж, як тільки вона помре, стає холодним? Відповідаю: воно стає холодним не відразу, але таким здається відчуттю внаслідок великої зміни, спричиненої згасанням життєвого тепла. Але деяке тепло ще залишається, воно помалу зникає, дозволяючи трупові розкладатися й залишаючи після себе більший холод.

6. Чому те, що гниє, спочатку стає вологішим, а потім сухим? Відповідаю: тому, що вологе, коли усувається тепло, розпливається й виходить назовні, врешті, воно зовсім розкладається й випаровується, а з тіла робиться гній та земля.

7. Чому змішані тіла скоріше гниють у теплу пору й у тепломy місці? Відповідаю: дійсно, в холодну пору й у холодному місці або зовсім немає тепла на поверхні тіла, або коли й є, то воно незначне й недостатнє для того, щоб викликати внутрішнє.

8. Чому дуже холодні й дуже гарячі тіла не гниють або мало гниють? Відповідаю: // тому, що сильний внутрішній 206
холод чинить опір теплу, що його оточує, щоб воно не могло його знищити й виманювати назовні, а сильне внутрішнє тепло не дозволяє відділити себе від зовнішнього тепла. Бо слабе зовнішнє тепло не має сили так послабити сильне внутрішнє, щоб воно було нездатним довше зберігати тіло. Щодо холоду існує й особливий доказ. Холод, якщо він є дуже сильним, надзвичайно заморожує і стискує вологість. Він стримує й приборкує її сильніше, ніж тепло і сухість, для того, щоб вона не випаровувалась. Це видно на рибі і м'ясі, коли виставити їх на дуже холодне повітря.

9. Чому живі тіла не гниють? Відповідаю: на тій підставі, що й усе гаряче, коли захищає себе від гниття. Адже життєве тепло є більшим від зовнішнього, хоча воно внаслідок змішування його з іншими якостями й не так відчувається, як навколишнє.

10. Чому і як виникають черв'яки в розкладеному трупі, адже, говорять, що дійсно, коли все тепло вийшло, то не може існувати нічого живого, хіба що воно має тепло в собі? Відповідаю: черв'яки народжуються тоді, коли з гнилого трупа виходить вся волога. Зовнішнє тепло, приєднуючись до малої кількості решти вологості, робить з неї немовби якийсь розчин і, обмеживши його властивості до певного співвідношення, породжує живу істоту.

11. Чому в животі живої людини можуть утворюватися черв'яки? Адже відомо, що черв'яки з'являються й тоді, коли там немає ніякого зовнішнього тепла, без якого вони не можуть виникнути, хіба що з гнилизни, бо в противному разі

говорилося б, що їх породжує людина й що вони — плід людини, а це — величезна нісенітниця. Відповідаю. В животі [людини], а також у деяких інших подібних тілах (бо лікарі твердять, що черв'яки виникають не лише в животі, як згадує Даніель Сеннерт («Основи медицини», кн. II, розд. 9) існує дещо непов'язане з людським життям, як рідини, перетравлена й неперетравлена їжа, різні виділення й тому подібне. Для цього всього живе тепло служить замість зовнішнього. Внаслідок певного неправильного харчування і дії цього тепла трапляються випадки гниття неперетравленої їжі або рідини й тоді виникають черв'яки.

12. Яким чином гниють тіла на самому дні водоймища, де немає ніякого тепла? Відповідаю: передусім у воді, де немає жодного тепла, труп не так швидко гниє, але далі, після того, як розливом води буде переможене і розсіяне його внутрішнє тепло, наступить той самий наслідок. Бо вологість тіла, звільнена від природних пут, розпливається, й немає значення, з якої причини або яким чином вона вивільняється. Звідси випливає визначення гниття, що, здається, є більш загальним: гниття — це знищення тепла у вологому [тілі].

13. Чому велика кількість гниє менше, ніж мала, а тіла, що рухаються, гниють менше від тих, що перебувають у стані спокою? Відповідаю: тому, що у великому тілі є більше тепла або холоду, які чинять сильніший опір зовнішньому
206 теплу. // Тіла, що рухаються, також є менш доступними дії
зв. зовнішнього тепла, так, коли ми махаємо рукою, то відчуваємо холодний подув повітря.

14. Чому все, що гниє, має поганий запах? Відповідаю: окремі властивості більше відчуваються при розкладанні тіла, коли одна властивість від другої неначе відступає і відокремлюється, спочатку тепло, потім, як раніше було сказано,— холод і волога, за винятком сухості, розкладеної вологою. При цьому виявляються і властивості солі та сірки: солі — солоний смак (який краще відчув би той, хто скуштував би гнилого, а не свіжого м'яса), і запах сірки, який є змішаним із землею зіпсованої вологи, а тому й неприємним. Далі розв'язується наступна проблема.

15. Чому гарячі трави, корені, ароматичні приправи, як наприклад, перець, кориця й інші, а також вино, якщо вони свіжі, при дотику зразу не зогрівають, але, потрапивши в шлунок і розчинені там, збуджують сильне тепло? Відповідаю: тому, що те й інше, хоч і мають багато тепла, проте коли воно рівномірно змішане з іншими властивостями, то перебуваючи в тілі — суміші, і не будучи розчинене іншими, не виявляє своєї здатності. Проте, коли вони попадуть комусь у шлунок, то теплом шлунка гармонія якостей порушується

і їх тепло відходить і діє сильніше, хоча й не більше, ніж тепло в суміші, однак як відокремлене і як самостійний чинник. Про це філософи й лікарі дотримуються загальної думки: «Ці властивості тільки в акті виявляють тепло». Подібні твердження можна вважати аргументами, якими повинно бути стверджене наведене раніше вчення, бо їх не можна було б використовувати для розв'язання стількох проблем, коли б вони були помилковими.

Розділ шостий

ЧИ МОЖУТЬ ДЕЯКІ ТІЛА ЗАХИСТИТИ СЕБЕ ВІД РУЙНУВАННЯ ЗА ДОПОМОГОЮ ПРИРОДНОЇ ЗДАТНОСТІ?

1. Ми вже сказали про виникнення й знищення, які виступають разом. Виникає питання, хоч, правда, й не за порядком, чи може якесь тіло захистити себе від всякого руйнування і взагалі не змінюватися. Однак саме питання може // 207
мати різний сенс. Бо, по-перше, хтось може запитати, чи може зберігатися цілісним тіло за допомогою природної здатності, тобто без жодного людського втручання. Потім під природною здатністю можна розуміти те, що існує без особливої, надзвичайної і чудодійної божої сили і є або штучним, або ні, або частково й тим і іншим: а саме, може захистити себе від знищення або на якийсь час, або назавжди, або принаймні на довгий час. І поняття «довгий час» тут треба розуміти не інакше, як враховуючи роки від того дня, коли таке тіло мало б зруйнуватися, однак збереглось, якщо може зберегтися.

2. Оскільки ми не маємо, і я не знаю, чи зможемо мати підтвердження органів чуття, яке нам показало б якусь тілесну річ, що захищає себе від руйнування своєю здатністю без людського втручання, то чому, як здається, не суперечить природі те, що тіло підлягає знищенню, хоча своєю власною природою воно протидіє руйнуванню. Адже від тієї самої природи, від якої має залежати руйнування, залежить також і незнищуваність, що є прямо абсурдом. Тому без довгої суперечки треба визнати, що жодне тіло не може уникнути руйнування власною силою й взагалі своєю здатністю, хіба що випадково може трапитись, що те тіло попаде в середовище якихось інших тіл, що зберігають цілісність, і до них приєднається. Не говори, що камені та дуже тверді метали й між іншим сталь мало руйнуються, бо що інше означає довго

або дуже довго залишатися без змін, як не протистояти причині руйнування, коли вона є.

Тіла, які я назвав здатними зберігатися за рахунок інших (про них скажемо далі), зберігаються не самі собою, бо їх, коли вони розглядаються згідно з власними здатностями, треба було б назвати не здатними до зберігання, а здатними до тривалості.

3. Проте не можна заперечувати й того, що певне тіло завдяки людському втручанню може залишатися протягом довгого часу цілісним і непошкодженим. Коли ж стверджуємо, що це може відбуватися завдяки втручанню, то тут ми маємо на увазі застосування природних властивостей зберігання. Це дуже чітко доводиться самим наслідком, який підтверджує і людський розум. Надзвичайно показовими в цій
207 справі // є мумії стародавніх єгиптян, які, майстерно оброб-
3в. лені і змазані пахощами, зберігаються, як розповідають, протягом більше двох тисяч років, бо їх знаходять і сьогодні в єгипетських гробницях. Князь Радзивіл [4] свідчить, що під час своїх мандрівок, він не лише бачив, але й купив одну таку мумію. Про майстерність і вірування [стародавніх єгиптян] розкажемо за Геродотом [5] далі. Крім того, ще навіть і тепер лікарі зберігають багато трупів непошкодженими. Я сам бачив немовлят, витятих з лон матерів, померлих перед пологами, що зберігаються цілими в скляних банках. Деякі з них були такими маленькими, що не перевищували величину пальця. Ті банки, наповнені рідиною, були міцно й добре, або як кажуть, герметично закриті, а саме, покриті розплавленим склом.

4. Ця майстерність полягає в тому, що вона або вбирає вологу, або збільшує тепло, або дуже стискає тіло, або захищає його від зовнішнього тепла і від всього іншого зовнішнього, що викликає руйнування. Тому для того, щоб досягти такої цілісності, потрібно висушити тіло. Це відбувається частково завдяки зовнішньому теплу, яке в той час, коли послаблює внутрішнє тепло, одночасно витягає вологу, а частково через приєднання до нього тіл, що висушують і згущують, якими є меди, цукор, звичайна сіль і тому подібне. Це відбувається також і під час додавання пахощів, бо в них є багато сірки, а, отже, й тепла, і здатності до цілковитої консервації; детальніше розкриємо це далі, де мова йтиме про єгипетські мумії. Однак, незважаючи на те, що ці та інші тіла можуть зберігатися довго, вони не можуть навіть у сумішах залишатися без змін постійно. Хоча я не знаю,
208 чи можна, зважаючи на відмінність речей і причин, що викликають збереження, визначити якийсь певний період часу, після якого могла б залишатися ця цілісність. //

А в тому, що щось не може за допомогою здатності природних причин постійно залишатись без змін, переконує те, що суміш елементів не може існувати без певних змін, як це ви визнали раніше (розд. 3, пункт 5). Хоча змінювання не є помітним, воно буває звичайно таким незначним, що навіть після довгого часу [спостереження] не дає про себе знати органам відчуття. Однак боротьба якостей, якої бажав творець природи для створення речей, не припиняється. В цьому внутрішнім властивостям допомагають їх зовнішні здатності, послаблюючи їх, а кожна з ослаблених легше зазнає поразки від іншої, їй протилежної, тепло від холоду, холод від тепла і т. д. Тому ми бачимо, що найтвердіша сталь, з усіх боків добре відшліфована, у мечі помалу втрачає свою гладкість, робиться шорсткою та зазнає корозії. А спричиняє корозію не якась інша сила, хіба що дуже дрібні частинки [води], що попадають на меч. Коли вони падають на нього на якийсь проміжок часу розливаються, залізо трохи розм'якшується і немовби до них примішується, а коли випаровуються і відходять, захоплюють його з собою.

Більшість металів руйнується від дотику пальців, що є дуже дивним. Я і сам мав нагоду бачити у Ватиканському соборі, що пальці ніг на бронзовій статуї святого Петра були зовсім стертими і вишкребленими від дотику лише одних поцілунків. А раз ми це бачимо, то я стверджую, що немає підстав для сумнівів у тому, що будь-яке тіло, особливо м'яке і схильне до руйнування, не може жодним способом йому протистояти.

Розділ сьомий

ЧИ МОЖНА ПЕВНІЙ ПРИРОДНІЙ ПРИЧИНІ ПРИПИСАТИ ЗДАТНІСТЬ ЗБЕРІГАННЯ СВЯТИХ МОЩІВ, ЩО МІСТЯТЬСЯ В НАШИХ КИЇВСЬКИХ ГРОБНИЦЯХ. РАЗОМ З ЦИМ РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ І РОЗПУХЛІ ТРУПИ ПІДДАНИХ АНАФЕМІ

1. Спостерігаючи таку зміну речей і дивуючись, що все в світі з необхідністю тече і гине, ми відкриваємо для себе дивовижні речі. Зрештою, весь світ справедливо міг би бути здивованим і враженим, побачивши підземний Київ, гробниці й печери, світліші від самого неба, на які ми дивимось із захопленням як на щось більше й славетніше від того, що могла б створити природа, а саме, на тіла наших предків, що лежать поза небезпекою [дії] суперечливої самої собі природи, вільні від законів руйнування, цілі й нетлінні. Хоча й

багато століть проминуло, вони не зазнали жодного пошкодження, жодного руйнування.

Це дійсно диво. І хто, я запитую, не лише філософ, а й той, що намагається досліджувати зміни речей на основі причин, і той, мало освічений, якщо він не є тупоумнішим від тварини, насмілиться пояснити це силами природи? Нам відомо, що навіть дуже міцні мури не можуть чинити опір часові, що кам'яні брили не можуть захиститись від руйнування, залізо — від іржі. Разом з тим хіба можемо ми стверджувати про людське тіло, від якого немає нічого більш тлінного, що воно якоюсь природною здатністю так довго захищало і тепер захищає себе від гниття?

Проте вороги нашої православної церкви, особливо ті, хто є сліпими і відданими слугами папи римського, через ненависть не бачать навіть видимої речі або радше хоча й дивляться, не бачать і заперечують, що бачать, а тому вперто твердять, що та божественна нетлінність не має в собі нічого божественного, а є чисто природною. Щодо цього й
208 буде у нас з ними суперечка. // Я частково наведу їх дока-
38 зи і не тільки ті, що їх прилюдно протиставляють [нашим], але й ті, що їх могли б протиставити, та розділювати їх на дві групи. Одні з них є чисто фізичними, другі — частково історичними, частково теологічними. Бо хоча диспутувати на основі історій або святих пророцтв не є завданням і обов'язком філософа, це можна зробити побіжно, бо тут сама справа вимагає не залишати чогось, що може хвилювати думку. Паралельно з цим скажемо дещо й про трупи підданих анафемі, які також повинні бути нетлінними й розпухлими.

РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ФІЗИЧНІ АРГУМЕНТИ. ЯКІ ЗАКИДИ ВИСУВАЮТЬ АБО МОЖУТЬ ВИСУНУТИ ЛАТИНЯНИ ПРОТИ НЕТЛІННОСТІ ТІЛ [НАШИХ] СВЯТИХ У ГРОБНИЦЯХ

1. Передусім необхідно знати те, що всі фізичні аргументи, які або протиставляють або можуть протиставити [нашим], не дають нічого, що могло б показати принаймні якусь видимість певності, вони взагалі нічого й не беруть під захист, але розмірковують на підставі здатності до дії. Вони твердять, що все відбувається так: ці тіла могли б у такий чи інший спосіб бути захищеними від гниття, отже, зберігатися

не завдяки божому втручанню. Що ця аргументація є неправильною, не сумнівається ніхто, хто з самого початку є в ладах з логікою. Проте, нічого не можна наосліп приписувати надзвичайній божій дії, за винятком тих дій, про які ми твердо переконалися, що їх не можна зарахувати до звичайних. І тому я щонайбільше заперечуватиму те, що основа їх полягає в матерії, якщо нам не вдасться дати їм задовільне пояснення.

2. Отже, першим, що вони закидають, є, що цю нетлінність слід приписати природі місця, а місце київських гробниць має властивість зберігати. З свого боку, підтвердимо цей аргумент, щоб ніхто не заперечував того, що таке місце десь може існувати. Йоганн Цан пише («Дзеркала світу», 4 геокосмічне дослідження, розд. 5) з Форніеро[6]: «на островах, названих Аран[7] поблизу морського узбережжя Конахії людські трупи не розкладаються і багато людей можуть бачити своїх дідів і прадідів. Там зовсім немає мишей, а завезені з іншого місця, якщо їх переслідують, стрімголов кидаються у море й гинуть. Це вказує на те, що природа місця, тобто землі й повітря, там не схильна до гниття, бо миші звичайно родяться з гнилизни й живуть у гнилих місцях».

На це відповідаю. По-перше, дійсно, необхідно взагалі заперечити те, що існує якесь місце, яке має здатність до консервування, особливо трупів, а оповідання про острови Аран слід віднести до казок. Адже зовсім не можна пояснити, як за допомогою одного лише місця може відбутися те, чого ледве можна досягти за допомогою численних ліків, а найбільше діяльністю й старанням людей і то не навічно. Коли б ми припустили це, треба було б взагалі сказати, що те місце зберігає трупи протягом певного часу, і (якщо ми були б щедрими) навіть багатьох років, але не протягом численних століть. Бо в противному разі на сьогоднішній день не залишилось би жодного місця не лише для захоронення, але навіть і для того, щоб трупи знести докупи, тому що всі місця були б заповнені трупами, й ні ліси, ні посіви, ні, врешті, самі люди, не мали б місця [для життя]. Можливо ти скажеш, що спалюванням усувається така неприємність. Отже, чому зберігають дідів та прадідів? Можливо це дозволено деяким, але не всім. Тому приступимо до вивчення аранських законів. Однак не затримуймось там, де в тому немає жодної потреби, залишмо острови, і на аргумент, що вимагає довгого пояснення, відповімо коротко. // Київське 209
місце не має здатності зберігати (консервувати). Це не потрібно доводити хіба тим, що живуть на місці. Й самі печери не мають зберігальної здатності, бо бачимо там декілька куп кісток, що є, як кажуть, переважно кістками людей, які

загинули після здобуття Києва татарином Батиєм, загнані страхом у печери й завалені або придавлені натовпом і задушені. Навіть тіла деяких святих є розкладеними, бо боже провидіння могло мати про них іншу думку, як про це свідчать принаймні святі мироточиві голови. Про них скажемо пізніше.

3. Крім того, коли б ці тіла зберігало місце, то винесені на свіже повітря, вони б розклалися. [Але відбувається] навпаки, їх виносять, а вони не розкладаються. Відірвані від них малі частинки навіть дарують побожним [прочанам] для благочестивого користування. Вони могли б легше розкладатися через саму сухість, бо малі слабше, ніж великі піддаються гниттю, як було відзначено раніше, у вже розв'язаних питаннях. Нарешті, коли б у печерах й існувала якась зберігальна здатність, вона була б не в змозі зберігати протягом семисот років. І сама вона не могла б досі діяти, коли печери щодня відкриті й їх відвідує велика кількість народу. Отже, і цей аргумент не лише не суперечить нам, але й звинувачує його авторів у великій непродуманості й надзвичайному примітивізмі, бо, не зробивши досліду, насмілюються нам це протиставляти. Але я думаю, що дорога до Києва коротша, ніж до островів Аран або до Єгипту, бо й там вони бачать у снах місця, які зберігають, хоча й не мають для цього підстав, як буде сказано далі. Що ж до їх примітивізму, то він полягає в тому, що, заходячи в печери й бачачи там все, що ми бачимо, вони підозрівають, що природа місця є іншою, ніж вони спостерігають.

4. Другий аргумент. Другим [аргументом] є те, чого вони, правда, не закидають, але можуть закидати, він є прямо подібним до попереднього. А саме, в певних місцях постійно існує, а в певних — трапляється якийсь каменетворний дух або такий, що викликає це затвердіння тіл і перетворює їх у каміння. Його на основі [дій] хімічних елементів пояснює Даніель Сеннерт («Про хімічні елементи», розд. 2, пункт 39 і далі). Він говорить, що в Британії є печера, в якій вся вода, що в неї вливається, перетворюється на камінь. А на основі Авентина[8], якого він цитує там таки, повідомляє, що в 1343 році від землетрусу заціпеніло більше, ніж п'ятдесят селян, що загинули під час доїння разом з коровами й їхні тіла від подуву землі перетворилися в соляні статуї. Там же, на підставі інших джерел, [він] розповідає, що подібну силу має південний вітер, що дме в певні пори року в гористих місцях провінції Чілі в Америці. Начебто під дією його подуву цілі загони вершників раптом заціпеніли і перетворились на кам'яні статуї, ставши на дорозі в тому бойовому порядку, в якому були перед метаморфозою, коли доїхали до того місця. Тому наші суперники й насмілюються твердити, що

така каменодійна здатність існує в наших печерах та що під її дією тіла ченців затверділи й уникли розкладу. Якщо комусь здається, що цей аргумент має якесь значення, то він боятиметься ввійти до печер, щоб не перетворитись у статую. Відповідь: про цей аргумент ми говоримо майже все те, що ми сказали про попередній. Бо якщо там вічно живе той каменетворний дух, то питаю, чому не все перетворюється на камінь? Чому численні хворі й чужинці, бодай наскільки я знаю, не перетворюються на камінь? Викликає здивування, чому ця здатність має місце саме в печерах, а не поза ними, хіба що це влаштовує хтось з наших отців, коли хтось помирає, бо не всі ж помирають одночасно. // І, нарешті, чи 209
вони закам'яніли тоді, коли копали гробниці, чи їх внесли 38.
і поклали вже мертвими? Якщо прийняти перше, то чому вони не закам'яніли в різних позах та рухах, але так, неначе передбачали, що їм те загрожує, всі розмістились в однаковому положенні. А якщо погодитись з другим твердженням, то чому раніше, ще до того лиха, вони не зогнили? Коли б ти говорив, що те закам'яніння наступає невдовзі і негайно після смерті кожного, то хоч ти висловишся досить неправильно, я все ж не буду з тобою сперечатися. Бо коли б так було, то ніхто не насмілився б неодмінно приписувати те природі, яка не має й не може мати того призначення, щоб, немов позбавлений розуму, наглядати за смертю тієї чи іншої людини й протидіючи гниттю її трупа, випускати каменетворний дух. Тому цю дію необхідно віднести до надзвичайної божої сили, а не до сил природи. При цьому немає значення, яким чином бог зберігає нетлінними ці святі тіла, або зберігав, бо ми питаємо [не про це], а про те, чи відбувається це звичайним ходом природи [чи ні]. Однак для чого гаємо час на заперечення цих нісенітниць? Кожен скаже, якщо він сам не є статуєю, що у нас немає каменетворного духа і він ніде у нас не існує і не виникає (про це відомо [може] божевільним та цирульникам), а також, що тіла отців не є соляними або кам'яними статуями.

5. Третій [аргумент], який наші супротивники часто й охоче використовують і прилюдно виголошують, зводиться до того, що тіла отців не розкладаються тому, що [нібито] є змазаними бальзамом та іншими пахощами. Вони впевнені в тому, що їх було забальзамовано з такою ж або подібною майстерністю, з якою стародавні єгиптяни, про що немало пишуть, бальзамували свої мумії. Як про це ми згодом скажемо детальніше, труп померлої людини, майстерно набальзамований оцтом (acetis), висушений і оброблений, вони наповняли пахощами, і, щільно закривши, закопували в землю. Кажуть, що ці померлі ще до цього часу справді зберігають-

ся і їх купує багато хто з лікарів, виготовляючи з них якісь ліки. Всюди їх називають муміями. Говорять, що тіла київських отців подібним чином забезпечені від розкладання. Щоб довести, що таке базікання є цілком беззмістовним і брехливим, і, що ті, хто до цього вдається, нічого іншого не мають на думці, крім майстерності єгиптян, з якою вони дбали про померлих, звернусь до стародавнього історика Геродота, який (кн. II), пише про похорони у єгиптян та про піклування про померлих так: «Жалоба і похорони їхні бувають такими, що коли хтось із домашніх помре, то всі жінки роду обмазують собі голову й обличчя багном, а потім, залишивши дома померлого, самі, підперезані, з відкритими грудьми, а з ними всі найближчі [родичі] блукають по місту й б'ють себе. Чоловіки, з другого боку, також з відкритими грудьми, б'ють себе різками. Зробивши це, несуть, нарешті, померлого для бальзамування. У них є певні люди, що цим займаються і при тому дуже вміло. Останні, коли до них принесено померлого, показують тим, що принесли, зразки мерців, намальованих на дереві. Один з цих зразків, як вони запевняють, є дуже старанно виготовлений, інший — гірший за нього і дешевший, третій — найдешевший. Виставивши їх, розпитують [прибулих], за яким зразком бажають мати зображення їхнього померлого. Швидко домовившись про ціну, ті відходять. А ті, що залишились у будинку, дуже старанно забальзамовують тіло. Передусім вони через ніс вигнутим гачком
210 витягають мозок, // а його місце заповнюють ароматними речовинами. Потім дуже гострим ефіопським каменем розтинають по колу живіт, повністю видаляють нутрощі, а вичистивши і промивши [його] пальмовим вином, знову промивають роздрібленими пахощами. Далі, наповнивши живіт чистою розтертою міррою й дикою корицею та іншими пахощами, за винятком ладану, знову його зашивають. Зробивши це, посипають померлого селітрою протягом 70 днів, бо довше солити не можна. Після того, як через 70 днів померлого обмили, його всього обгортають тонким лляним полотном, розрізаним на полоси, змазуючи їх камеддю, яку єгиптяни звичайно вживають замість клею. Нарешті, забравши померлого, родичі роблять з дерева зображення людини, в яке незабаром вкладають померлого й залишають закритим.

Менш значні люди здійснюють бальзамування так. Наповнюють маззю, яку добувають з кедра, шприц і заповнюють нею утробу покійного, не розтинаючи її і не виймаючи [нутрощі], а проникаючи в неї через розсічений задній прохід. Далі протягом стількох же днів, як було сказано раніше, бальзамують сіллю. В останній з цих днів з утроби виймають мазь, яку перед тим ввели. Ця мазь має таку здатність, що одночас-

но витягає з собою шлунок і розкладені кишки. А селітра роз'їдає тіло і залишаються від померлого лише шкіра й кістки. Зробивши це, вони не роблять більше нічого і в такому вигляді померлого віддають. Третім видом бальзамування користуються дуже бідні. Він полягає в тому, що вичищають утробу промиванням і протягом 70 днів висушують за допомогою солі. Потім віддають померлого для поховання». Ось що пише Геродот.

6. Примітивна мудрість породила для єгиптян цю незвичайність. Бо [вже] Піфагор[9] вчив або про метампсихоз, тобто про переселення душ, що переходять з одного тіла в інше, як про це свідчить Овідій («Метаморфози», розд. 15 та інші), або про палінгенесію, тобто про повернення душі до колишнього тіла і неначе друге народження, як пише граматик Сервій[10] («Коментар до кн. III «Енеїди», текст 6), або говорить (що вірогідніше, ніж перше й друге), що душа, залишивши тіло, спершу переходить у птаха, потім з птаха — в рибу, з риби — у вола і т. д., а після короткого або довгого проміжку часу знову повертається до людського тіла. Про це також вчить і Платон. Стоїки висунули третю гіпотезу, за якою душа існує й не покидає тіла так довго, як довго продовжує існувати тіло. Це саме говорили й єгиптяни, а стоїки від них запозичили. Як говорить Сервій у згаданому місці, єгиптяни, досвідчені у філософії, довше зберігають поховані трупи для того, щоб душа довше продовжувала існувати, підпорядковуючись тілу і не переходячи в інші [тіла]. Спалюючи трупи, римляни чинили навпаки для того, щоб душа миттю поверталась у своє лоно, тобто до своєї природи. Те ж саме, зауважує Сервій, означає, що «могили оберігають душу» [вираз], який зустрічаємо як у книгах Вергілія, так і в згаданому місці, тобто душа немов прив'язується до трупа, щоб не відірватись від нього. Бо вимагалась не одна лише нетлінність померлого, але й якесь забобонне поховання з жертвами, а коли його не було, то [вважалось, що] душі блукають. І Харон[11] не бажав їх везти через Стікс[12], як видно у Вергілія («Енеїда, кн. VI), де на запитання Енея, звернене до Сивілли[13], чому ці [душі] не залишають берегів, а ті — веслують по синювато-сірій воді, Сивілла відповідає:

«Вся ця юрба, яку бачиш,— смутні непохованих тіні;
Цей перевізник — Харон, а по хвилях поховані їдуть»[1]. // 210/38

Однак [вважалося, що] після принесення жертви згідно з обрядом, що полягав у виливанні молока і крові (бо після з'єднання з душею, тіло живиться молоком, а постійною

[1] Переклад М. Я. Білика (*Вергілій*. Енеїда, с. 136).

їжею душі є кров), душа повертається до померлого і сидить біля нього, доки він буде непошкодженим. Коли ж труп розкладається, душа відлітає де берегів Стіксу і легко переплавляється. Про це згадує Вергілій у різних місцях (зокрема «Енеїда», кн. III), говорячи від імені Енея про похорон Полідора [14].

В коло й пінисте з дійниць молоко іще тепле зливають
В жертву священної крові із чаш ми ллємо, щоб в могилі
Душу впокоїти, й голосно наше прощання лунає [1].

Тут ми говорили про єгипетські мумії та про їх забобони значно ширше, ніж цього вимагав висунутий аргумент, але ми робили це не просто для [вияву] ерудиції.

7. Тепер приступимо до заперечення закиду, а саме. По-перше, єгипетські мумії, що тепер, як кажуть, знаходять, не є справжніми трупами давніх єгиптян, як пише інший автор «Великого театру людського життя»), а трупами людей, що загинули в скелястій Аравії від сухого вітру й піску. Вірогідно, що той вітер дійсно має каменетворну здатність, але не настільки сильну, щоб могла привести до закам'яніння тіл на певний час.

А оскільки, як говорить той же автор, недавно біля пірамід було знайдено декілька зовсім непошкоджених трупів, про які довідалися, що вони поховані ще тоді, коли приносили жертви Ізіді [15], найдавнішій єгипетській богині, а це стало відомим на основі якихось закритих на трупі образків, то звідси випливає висновок, що трупи єгиптян, забальзамовані за великі кошти, могли зберігатися й дотепер, а забальзамовані за незначні так, як це ви прочитали у Геродота, не могли довго залишатися без змін і незабаром розклалися. Але й дорогі мумії, яких було небагато, також не всі залишились, а лише деякі, очевидно ті, що були, крім усього, дуже старанно зроблені, ще й дуже щільно з усіх боків закриті. Деяких, як свідчить названий автор «Великого театру», навіть покривали золотими плитками. Але й такі [мумії] можуть проіснувати доти, доки їх не винесуть на свіже повітря, а добре закриті можуть залишатись. Про це свідчить мумія, яку знайшли в Римі кілька століть тому біля Аппієвої дороги [16] прямо напроти гробниці Марка Туллія Ціцерона. Цей труп, як припускають, належав його дочці Тулісті. Він, як пише автор «Театру», посилаючись на Целія [17] (кн. III, розд. 24) був у всіх відношеннях непошкодженим і незіпсованим. Проте, перенесений у місто, він зогнив протягом трьох днів, бо були забрані або зіпсовані ароматичні домішки.

[1] Переклад М. Й. Білика (*Вергілій*. Енеїда, с. 66).

Емблема, що зображує пізнання єдності природи людини з небом і землею (XVIII ст.)

Отже, коли б ми припустили, що тіла київських отців були піддані цій дорогій обробці і настільки старанній, що не поступались (муміям) єгипетських фараонів, а з другого боку, визнали, що кожен добре бачить їх уже відкритими й виставленими на показ людям, які оглядають їх сотні раз у день, то хто, питаю, був би настільки впертим і тупим, що приписував би таке зберігання людській майстерності та зберігаючій здатності запашних речовин? Адже те, що ці тіла

ніколи не були закритими, є очевидним, це відомо з давніх
211 літописів. // Цьому не суперечить і те, що тоді, коли випадково загрожувало якесь нещастя, входи до печер були закритими. Бо тимчасове закриття не усуває дію сил природи, лише людське насильство, оскільки потрібно закривати не взагалі, а індивідуально, з усіх боків дотикаючи тіла, як це видно в дерев'яних саркофагах, у яких ховали трупи, за оповіданням Геродота.

Хто, зрештою, може повірити в те, що у Києві колись існувало й розвивалось ремесло бальзамування трупів, несхоже на єгипетське, а якщо існувало, то чому про те мовчать історики? Адже воно, звичайно, прославило б державу. Або чому ті майстри не доклали своєї праці передусім до бальзамування тіл князів і знатних людей, а затратили її на бальзамування тіл найбідніших людей, (бо Печерський монастир [18] був тоді дуже бідним)? І як могло трапитися, що ті, які ледве мали чим вгамувати голод і часто терпіли від недостачі хліба, як видно з життя св. Феодосія [19] та інших, мали вдосталь грошей, на які могли б купити величезну кількість різних дорогоцінних запашних рослин та привезти їх з дуже далеких країн величезними возами?

Геродот дійсно має на увазі велику кількість пахощів, коли, говорячи про мірру, дику корицю й інші, виключає тільки ладан.

З новітніх лікарів неаполітанець Йоанн Батиста Порта [20] («Природна магія», кн. IV, розд. 15) вважає, що для того, щоб трупи не вічно, але довго могли зберігатися, потрібно використовувати крім різної обробки, ще й запашні речовини, а саме: мирт, лавр, розмарин, спалений галун, мірру, [сік] алое й дерево алое, олію, нардовий бальзам, висушений шафран та ін.

Хто вважає ці речовини менш коштовними і такими, що їх навіть убогі можуть легко придбати, той помиляється, бо він не має нюху і під запашними рослинами розуміє гній і сіно. Тому мало ймовірно, щоб відсутність ароматів могла заважати святій непошкодженості наших отців, а, навпаки, показує її славетнішою й гідною більшого подиву та свідчить про те, що вона божественна. Взагалі це можна аргументувати так: щоб [тіла] померлих могли довго зберігатися незіпсованими, потрібне як велике вміння і праця, так і багато дуже дорогих речей. Отже, тіла київських отців збереглися дотепер незіпсованими не завдяки людській, а божій силі.

8. Говорять також — і це приймається за четвертий аргумент — що тіла київських отців висушені і тому не гниють. Якщо так твердять люди, хоч трохи обізнані з псуванням, то я не розумію, на якій підставі вони це говорять. Якщо вони ціл

ком недосвідчені й необізнані, то їм необхідно пояснити спосіб бальзамування трупів, що застосовувався египтянами та ін.

Проте необхідно їх запитати, навіщо було застосовувати таку велику майстерність і витрачати такі великі кошти, коли цього можна було добитись самим висушуванням? Крім того, якщо допустити, що тіло може висушуватися, то воно, щоправда, не псуватиметься як всі інші трупи, але незабаром перетвориться в порох і попіл. Однак сухі речі у вологому місці, яким є місце гробниць, поволі зволожуються, вбирають у себе плісняву, бруд і псуються — це видно на аркушах паперу,— хоч вони [аркуші] забезпечені від того своєю тонкістю і щільністю.

9. По-п'яте, [опоненти] можуть зробити закид: Тіла н псуються, тому що ті люди за своє життя від постійного недоїдання виснажилися і майже висохли, оскільки послаблене харчування, здається, сильно впливає на таку непошкодженість. Як повідомляє автор «Великого театру», за Марцелліном [21], трупи персів висихають, немов пні. Колись після бою з римлянами було знайдено тіла римлян зіпсованими, а тіла персів — незіпсованими і сухими. Та непошкодженість приписується скромному життю, яке вели перси, а псування [трупів] римлян свідчить про їх ненажерливість. //Про це пише Ксенофонт [22] у «Вихованні Кіра», а саме: через помірне харчування персів, їх трупи не псуються. 211/36

На це відповідаю: ти не можеш звикнути до того, що помірна за життя їжа має якесь значення для непсування трупів. Однак хоч вона і має певне значення, то тільки для того, щоб схудле від посту тіло могло зберігатися незіпсованим після смерті трохи довше, ніж жирне і товсте. Проте, воно не залишається незіпсованим протягом багатьох років чи століть — це для кожного очевидно.

І не можна сказати, що тіла персів, оскільки їх після бою знайдено сухими й непошкодженими, постійно зберігались і продовжують зберігатися; бо інакше [перси] не мали б місця для поховання своїх померлих (за їх звичаєм померлих ховали, а не спалювали; про це скажемо далі). Римляни ж дійшли до спалювання й воліли, щоб тіла їх [громадян] спалювалися, бо через часті війни спостерігали, що раніше захоронених знову викопують (як повідомляє, згідно з Плутархом, Пліній Молодший (§ 3, питання III), а жирні трупи швидко псуються, тому їх необхідно знищувати. Значно рідше, ніж перси, римляни забирали тіла своїх громадян, коли вони ще не були пошкодженими і не псувалися.

Зрештою, не лише перси змазували померлих воском і переховували вдома, як свідчить [скотист] Олександр з Александрії (кн. III, розділ 2): якщо б тіла самі собою не псува-

лися, то не було б потреби змазувати їх воском або захищати від псування яким-небудь іншим способом.

10. Проте, згадавши про цей перський віск, можна зробити новий закид. Звичайно, тіла київських отців могли зберігатися від псування легким і доступним способом, очевидно, без того дорогого єгипетського бальзамування, а саме: шляхом змазування тільки воском, як намазували перси, або навіть змазування медом, бо Пліній у XXII книзі пише, що й труп Александра Великого був змазаний медом і тому не псувався протягом багатьох років, оскільки мед оберігає тіло від гниття.

Відповідаю: перси дійсно мали звичай ховати в землі тіла своїх [громадян] і це підтверджує Лукіан[23], коли пише про плач і коротко перераховує поховання у різних народів. «Грек,— каже,— спалює, перс закопує в землю, індуси обмазують свинячим жиром, скіфи поїдають, єгиптянин ховає в мумії і т. д.».

Тому те, що говорив Олександр з Александрії, ніби перси мають звичай змазувати тіла своїх померлих воском, буде істинним або тільки про деякі з них, або про всі, але з метою, щоб трохи потримати їх вдома, а потім поховати. З досліду відомо, що те, ніби труп, змазаний воском, можна довго оберігати від гниття,— цілковита неправда, бо й сам віск поволі руйнується.

Про причину, чому перси не хотіли спалювати померлих, розповідає той самий Олександр у згаданому місці, а саме: вважали злочином, коли б вогонь, який шанували як бога, торкався трупа. Проте, коли б стриманість від їжі чи віск могли захистити трупи від гниття, то, щоб вони не займали зайвої площі, їх для зручності можна було б зносити у відведені для цього місця (conditoria). Я не заперечую, що перси могли мати особливе ставлення до поховання трупів. Прикладом може служити їх славний і дуже могутній цар Кір[24]. Він, як повідомляє Ксенофонт («Виховання Кіра», кн. VIII), перед смертю просив своїх синів і придворну знать, щоб його тіло поховали в землі, мотивуючи тим, що земля для всіх є найкращою матір'ю, яка і породжує, й живить найкраще.

Між іншим, необхідно, крім того, відзначити, що деякі народи здебільшого спалювали або ховали трупи померлих не відразу після смерті, а зберігали їх вдома, змазаних пахо-
212 щами, протягом декількох днів. //

Наприклад, цей же Олександр з Александрії (кн. III, розд. 7) повідомляє, що у насамонів[25] був звичай тримати перед похованням тіла померлих 7 днів, а у греків — 17.

Тому я недаремно говорив раніше, що для персів той

віск, яким вони змазували мертвих, мав значення хіба що для того, щоб принаймні декілька днів оберігав трупи від псування, очевидно, доки їм, згідно з народними звичаями, дозволялось перебувати з ними.

11. Що стосується тіла Александра Великого, то воно збереглося в Александрії незіпсованим (якщо вірити Светонієві [26]) аж до часів імператора Августа [27]. Светоній же пише («Август», розд. 18), що імператор Август під час перебування в Александрії вшанував принесене до нього з внутрішнього приміщення тіло Александра Великого, посипавши квітами та поклавши на нього золоту корону. А на питання, чи він бажає поглянути й на Птолемея, відповів, що не хоче бачити мертвих. Це свідчить, що Александр немов живе й тепер і він гідний імені царя. Наводячи це свідчення Светонія, Матвій Радера [28] у «Коментарях» Квінта Курція [29] в кінці твору додає також на основі Діона Касія [30], що Август торкнувся кінчика носа Александра, і той зламався, бо тепло порушило його. А це так добре збережене тіло завдячувало своєю цілістю не лише медові, якщо ним було намазане, бо Курцій (кн. X, розд. 4) пише, що єгиптяни й халдеї не мали можливості забальзамувати тіло мертвого Александра за своїм звичаєм, тобто за тим, про який ми недавно писали згідно з Геродотом. Діодор Сіцілійський (кн. XVIII), де він описує дуже величавий і найдорожчий екіпаж, в якому привезено тіло Александра з Вавілону до Александрії, на початку опису говорить таке: «В першу чергу було зроблено дуже добру труну, що якраз відповідала померлому. Її наполовину заповнили запашними рослинами; вони мали надати тілу аромату й тривкості». Ось і приклад натирання маззю і старанного закривання. Отже, коли Пліній каже, що тіло Александра було намазане медом, то не виключає інших запашних рослин, але, рекомендуючи властивість меду, твердить, що його було використано для цієї потреби. Цього, думаю, достатньо, щоб переконати тих, які твердять про неефективність воску чи меду. Однак, коли вони мали навіть найбільшу силу, то не могли б нам цілком суперечити в питанні щодо нетлінності святих тіл, тому що ми бачимо їх не намазаними ні воском, ні медом. Якщо б спочатку ті тіла були такими, то відкриті й витерті псувалися б, коли б не зберігалися божою волею.

12. Коли окремі [автори] торкнуться цього питання, то закидатимуть нам те, що пише Плутарх («Бенкети», питання 2): трупи людей, які загинули від блискавки, не псуються. «З усього найбільш дивує, що майже всі ми точно знаємо, а саме: тіла вражених блискавкою не псуються і зберігаються довгий час, численні [народи] їх не спалюють, не закопують,

а залишають, оточивши огорожею, щоб було видно, що вони зовсім не псуються».

Тому він цілком недоречно робить закид Евріпідові, коли пише про матір Фаетона Клімену, яка голосно плаче:

> ...Тепер він, мій милий,
> Мертвий, в долині якійсь гниє...

бо Фаетон, кажуть, загинув від блискавки. На тій же підставі дозволено все, і можна буде сказати, що завгодно, наприклад; тіла, які ми шануємо в гробницях, належать людям, враженим блискавкою, і тому вони не псуються. Це не стільки аргумент, як засіб залякування, бо вбиває не блискавка, а удар блискавки:

212 / 38

> І не грізна пігмеїв зброя,
> Коли їй щит протиставляється. //

Але, оскільки в даному випадку ми скоріше бажаємо бути зобов'язаними перед розумними, ніж нерозумними, якщо комусь не подобається історія Нестора[31] та ін., які самі нетлінні і свідчать про те, що їх численні святі предки гинули в різні періоди від найрізноманітніших смертей, і що жоден не загинув від удару блискавки, якщо, кажу, ці свідчення не заслуговують довір'я, то заявляю, що й само свідчення Плутарха хибне або не суперечить нам. Чимало [фактів] переконує в тому, що воно дійсно хибне. По-перше: мудреці запозичують багато з того, що говорить народ про блискавку, а саме, вона не вдаряє в лавр, ні в гіацинт, ні в дорогоцінний камінь, ні в корал, ні в тюленя, ні в орла. Всі вони є настільки прославленими й оспіваними, що більшість простих людей, боячись блискавки, шукає захисту біля цих речей. Розповідають також, що Август зі страху перед блискавкою носив завжди і всюди з собою шкіру тюленя, з цієї ж причини звичайно з таких шкір робили палатки імператорів. Переказують, що й імператор Тіберій, боячись блискавки, носив лавровий вінок. Подібним [до цього], здається, є оповідання, яке за Альбертом [Великим] передають метеорологи: одного разу трапилось, що вино затверділо в бочці, розбитій ударом блискавки, і ця твердість зберігалась три дні. Хоч численні [філософи], як здається, вважають це оповідання ймовірним, проте багато нісенітниць, які переказав цей автор, підривають довір'я до нього.

Нарешті, про такі трупи нічого не згадують метеорологи, хоч все-таки справа дуже заслуговувала б на те, щоб про неї згадати, коли б вона була правдивою і доступною звичайному дослідові. Зрештою, дехто і згадує, як Йоганн Цан («Атмосферичне дослідження», дослід 3, розд. 15), та автор

«Великого театру» під буквою С, де говориться про трупи. Але вони повідомляють лише оте наведене нами свідчення Плутарха. Це є підтвердженням того, що така, передана лише Плутархом подія, не була відома нікому іншому, і, крім того, її треба перевірити загальним досвідом. Та невже це є незвичайною й дуже рідкісною подією, що люди й тварини гинуть від удару блискавки? Але хіба вони не гниють? Отже, Плутархові, авторові, зрештою, високо вченому в цій справі, можна процитувати відомий вислів Горація:

«І як міг помилитися славний Гомер...»

Тому, коли навіть і буде істинним те, що він (Плутарх) говорить, то це зовсім не суперечитиме нашій тезі, оскільки стосуватиметься не всього часу, протягом якого святі мощі збереглися незіпсованими і залишаються такими в гробницях. Адже зовсім іншою є причина, чому тіло, вражене блискавою, стає нетлінним; сильний вогонь блискавки в одну мить знищить всю його вологість і зробить його мертвим і сухим; крім того, наповнить тіло сірчаним і селітровим випаровуванням (бо кажуть, що з них складається блискавка), а про те, що селітра сприяє нетлінності і що її вживали єгиптяни при бальзамуванні трупів, ми перед тим вже довідалися. Але, само висушування з допомогою солі, а також додавання сірки зможе консервувати труп на декілька днів, а не на багато років. Проте відомо, що все, вражене блискавкою, не буває ні цілком мертвим, ні сухим. Можливо, ти міг би сказати, що блискавці властива каменетворна здатність, однак це заперечує досвід.

13. Позбавлені [можливості апелювати до] таких очевидних природних причин, супротивники можуть вдаватися до непевних і таємничих, стверджуючи, що причина може приховуватися, проте, вона є природною. Однак відповідаю. Природна причина, якщо вона таємна, то приховується в цілому роді або виді речей, у яких ми захоплюємося певними ефектами. Так, наприклад, сила магніту, якою він притягує залізо або повертається на північ, однаково незрозуміла і в тому й в іншому магніті, яке б залізо не притягував той чи інший магніт. Те саме також необхідно сказати про місце, час та інші обставини.

Проте ніхто розсудливий не скаже, що природною, але таємною причиною є та, яка зберігає саме ці, а не інші людські тіла, тобто в тому самому місці і в тому самому часі. Правда, [супротивники] зможуть наполягати на своєму, 213
наводячи подібний приклад про вісім синів Геракла, про яких згадує сам // Арістотель, («Фізика», кн. IV, розд. 20). Після того, коли ті сини припливли до Сардинії, саме там всі

вони загинули, а їх тіла аж до часів Арістотеля нібито залишилися нетлінними і мали вигляд немовби сплячих, як за Страбоном[32] повідомляють коімбрійці в коментарі на згаданий розділ «Фізики».

Щодо цього, я відповідаю. По-перше: те оповідання про синів Геракла справді є вигадкою, навіть сам Арістотель у вказаному місці називає його байкою. Потім, супротивники не можуть довести того, що була відсутня якась природна причина, яка могла б зберігати ті трупи нетлінними, тобто, що вони не змазані маззю і що випадково не могла подіяти якась зберігаюча причина, як ми доводимо щодо святих тіл.

14. Тут варто додати також дещо про святі голови в чашах або черепи, які, щоправда, не наділені нетлінністю у своїх власних тілах, проте обдаровані іншим, не менш чудодійним привілеєм, бо постійно вони виділяють краплями якусь олію, що є засобом проти різних хвороб. З яких людей вони взяті, невідомо; але те, що все-таки вони належать святим, показує саме це чудо, бо вони, не покриті ні шкірою, ні тілом, а принаймні зовсім сухі кістки виділяють з себе дивну мазь. Щось подібне побачимо в тому, чим була здивована античність, а саме: в ослячій щелепі, яку носив Самсон[33] замість зброї, і в скелі, яку вдарив палицею Мойсей, тому що кожна, завдяки божому втручанню, випускала джерельну воду. Це дуже важливе свідчення наші вороги перекручують, а оскільки не можуть його спростувати, то намагаються позбавити його вартості, вперто стверджуючи, що ця олія має своїм джерелом саму природу. Принаймні погляньмо на якій підставі.

Прихильник Лютера[34] Йоганн Гербіній[35], який по-латинськи описав підземний Київ, або Київські печери, у виданій в Пруссії, в Кенігсберзі 1675 року книжечці (розд. XIII, пункті 3) сам або від імені когось іншого пише таке: «Кістки черепа не є твердими, як ті черепи, що не пропускають порами повітря на всі боки, а м'якими, пористими і такими, що їх легко можна просвердлювати. Тому ті черепи з відкритими на всі боки отворами безперервно вбирають в себе повітря гробниці, яке має досить водяних, а також жирних випаровувань з трупів, і яке вже через таку велику кількість випаровувань стало густішим. Ввібране повітря потім краплями стікає в чашу або в миску. Цей згущений сік має наприкінці вигляд олії або бальзаму. Немає нічого нового, і справа не в чуді: та олія лікує тіла живих людей, тому що вона утворюється із зітлілих у гробниці тіл. Отже, внаслідок взаємної любові або симпатії, [що існує в] природі, та олія, однорідна з людським тілом, його лікує як подібне, бо виникає з подібного». Він підтверджує це кількома медичними експериментами, а саме: зібраний з плівки, яка оточує нутрощі люди-

ни, жир лікує шлунок і кишки людей, а виготовлений з людської шкіри амулет проганяє заразні хвороби та ін. І це доведення, на його думку, є найсильнішим. Далі він наводить докази такого розв'язання досліджуваного [питання]. «Розв'язують,— каже,— суперечку ті, які відвідали ці гробниці, бо: крім тих мироточивих голів у чашах, внаслідок вологості повітря можуть бути мокрими й інші кістки, ослінчики, двері та інші кам'яні чи дерев'яні предмети. Торкаючись до них руками, самі вони зрозуміли це за допомогою відчуття». Це говорить Гербіній.

15. Щоб вдало відповісти на це, необхідно зауважити, що розв'язання цієї проблеми можна здійснити двояко. По-перше: доведенням, що добувати олію з черепів природним способом не можна. По-друге: та олія не може природним способом бути корисною для здоров'я і лікувати хвороби. Отже, є численні докази, що підтверджують перше [твердження]. // 213/зв.

Бо, по-перше, коли б ми наслідували Гербінія: [то треба було б визнати, що] предмети з дерева й каменя та кістки, що є в гробницях, не зволожуються, хіба що тоді, коли по гробниці ходить багато людей; і тоді дійсно на мармурових колонах, добре відполірованих і розмальованих, з'являються якісь краплинки. На дерев'яних же предметах, звичайно, не з'являється нічого, тому що вони є пористими (хоч не такі пористі, як кістки, що нагадують губку), крім того, в пори легко проникає вологе повітря, і через це ніде збиратися більшим водяним частинам і згущуватися в одному місці. Наприклад, це бачимо там, де повітря вкриває вологою навіть дуже щільні дерев'яні предмети, а інші пористі й губчасті [тіла] зволожуються нелегко. На твердих же і особливо на відполірованих предметах спостерігаємо протилежне. І тому, що вони мають дуже щільну поверхню, то в них одна частина вологого повітря приєднується до іншої, і так багато їх, зібравшись разом утворюють більші краплі, поки ці останні, ставши великими, не впадуть від власної ваги.

Тому те, що закидає Гербіній або хтось інший, а саме, що черепи у гробницях є пористими, більше підтверджує, ніж заперечує диво. Чи ті черепи є пористими, чи щільними, чи просочують, чи вбирають в себе і розсіюють вологу, проте очевидним є те, що ця волога, яка, як бачимо, збирається там же на мармурі, є чисто водяною, і не має в собі нічого ні клейкого, ні сухого. Дійсним є й те, що ця волога незначна і не може збиратися в такій кількості, в якій вона збирається в інших печерах, очевидно тому, що через ці наші гробниці, які щодня відкриті, проходить свіже повітря, яке не дозволяє вологому випаровуванню довго бути нерухомим і скупчуватися в краплі.

Отже, звідки ж береться олія в черепах, і в такій великій кількості, коли інші кістки, яких немало в гробницях, є нежирними й сухими?

Відносно ж того, що говорить Гербіній, ніби матерія олії є жирним випаровуванням, яке виходить із трупів, то я не знаю, як не соромно йому це говорити; немов справді трупи, які лежали протягом семи століть, досі мають в собі якусь жирність. Адже нам відомо, що кістки, які зберігають лікарі, коли вони добре не закриті, поступово зменшуються; зрештою, навіть дуже жирне м'ясо з часом стає сухим і обезжиреним, а звичайна олія зникає.

Я додаю ще й те, що ці голови-черепи зберігаються в маленьких, викопаних збоку заглибинах. Вони навіть закриті віконцями, проте, завжди показуються з олією, немов чаші.

Крім того, і в іншому місці, а найбільше на папері могли б з'являтися сліди жирних випаровувань, бо папір легко просякається жиром і вбирає якусь жовту або темну цвіль. У гробницях же можна бачити багато карточок, приклеєних до табличок, на яких, очевидно, подаються імена тіл, що лежать поблизу. І все-таки ти не побачиш жодної пошкодженої олією, бо коли деякі виявляються пошкодженими, то з'являється якийсь дуже світлий голубий колір, пов'язаний з вологою. На основі цього переконуємось, що ні в тілах, ні в самій землі гробниць немає жодної олії, хоч в багатьох місцях, де зогнили тлінні тіла, ця земля спершу була просякнута жирністю, проте вже не залишилось жодного знаку від жирного випаровування, і малойвірним є те, що вся ця жир-
214 ність не випарувалась дотепер. Можна // також запитати поради тих, хто виробляє соду, чи буде придатною, на їх думку, для виробництва соди земля гробниць, оскільки вони вважають придатною для цього таку землю, про яку знають, що вона жирна. Хоча, як свідчить Сеннерт («Лікарські вказівки», кн. 1, розд. 9), сода також виробляється з землі, наповненої сечею й екскрементами живих істот.

16. Відносно другого, а саме, що олія з черепів не може природним шляхом лікувати, то це здається очевиднішим від того, що потребувало б доведення, бо вона лікує різні хвороби, які здебільшого вражають і ті частини тіла, які не мають з нею жодної подібності. Крім того, її не використовують люди, обізнані з медициною, а використана навіть в дуже малій кількості вона дає великі й дивовижні результати. З другого боку, зібраний з людських нутрощів жир, і амулет, зроблений з людської шкіри, повинні бути великими, щоб мати якусь силу.

Вкажемо на те, що олія не може виходити таким шляхом з трупів навіть у тому разі, коли б це відбувалось природно.

Адже вона, напевно, не має відповідності з людським тілом, бо коли б навіть виходила від померлих, то було б неймовірним, щоб вона зберігала ту силу, яку мала в живому тілі чи в недавно померлому, тобто таку велику, щоб могла лікувати навіть дуже малою своєю частиною.

А якщо це так, то навіщо б здалися всі великі зусилля фармакологів? Навіщо потрібні різні трудомісткі, дорогі й майстерні дистилювання? Навіщо лікарські знання? Адже наповнена трупами гробниця буде аптекою і складом дуже численних ліків. Крім того, чи не легше було Гербінію або комусь іншому пересвідчитись на підставі досвіду щодо інших гробниць або закритих гробів, чи й там може збиратися подібна олія і бути корисною для лікування хвороб?

Хоч супротивники й висувають ці закиди, я все ж раджу їм прочитати Сеннерта («Лікарські вказівки», кн. 5, розд. 22), де він, говорячи про спосіб дослідження сили великої рогатої худоби, часто підкреслює, що в цій справі необхідно більше керуватися досвідом, ніж доказами лише самої теорії, і що глибше помиляється той, хто наслідує теорію без досвіду, ніж той, хто йде за досвідом без теорії. Бо ж і в фізиці наука сама собою не може відкрити щось очевидне, а все бере з досвіду. Тому цей же автор пише там же: «Щоб теорія не шкутильгала, вона мусить опиратися і на другу ногу, а саме, на досвід, якого часто достатньо й одного». Проте, перейдемо до іншої групи аргументів.

Розв'язання історичних і теологічних аргументів.

Оскільки супротивники бачать та й саме значення аргументів, які вони висувають проти нетлінності святих тіл, показує, що їх можна спростувати і легко розбити, то вони кидаються в різні боки наче важко хворі, бажаючи чогось, а чого, самі не знають. Тому вони переходять від фізіології до теології, але всюди діють недосвідчено, навіть смішно.

І. Перший теологічний аргумент: Згаданий вище автор Йоган Гербіній («Підземний Київ», розд. 11, пункт 7), після того як заявив, що його закиди проти нетлінності святих тіл звичайно перекручуються, хоч і вказує, що робить це не від себе, а від імені росіян, суперечить сам собі (бо і сам змушений визнати, що не можна такого великого чуда приписувати силам природи), і це він твердить в тому самому розділі в пункті 3.

«Якщо дійсно,— каже,— тіла київських отців не змазані жодним бальзамом, не оброблені ароматами, і все-таки протягом багатьох століть залишаються неушкодженими і зовсім (хотів сказати: «я кажу») не зіпсованими й нетлінними, то коли історія цього явища очевидна й істинна, нам справді варто зупинитися на ній трохи довше. І щоб побачити це, виру-

шимо за течією Прип'яті й Дніпра до Києва та зайдемо у ті підземелля. Адже там саме повітря змінюється кожен раз від того, що гробниці часто відкриті, і від ходіння туди й сюди відвідувачів та закритих там ченців, від палаючих факелів або й від священного ладану під час частого великоднього відвідування, від похоронних обрядів і в інших випадках воно зазнає різних змін або більше псується. А тіла
214/36. померлих при такій великій зміні повітря // завжди залишаються в тій самій формі і цілком незіпсовані».

Здається, Гербіній суперечить сам собі настільки, що не лише не визнає такої нетлінності, як дійсної, але й твердить, що вона не може мати місця, бо інакше, вважає він, її необхідно пояснювати заслугами святих отців; і визнає, що ми її дійсно приписуємо їм, тому вважає, що це нечестиво. «Шляхом,— говорить,— великого применшення заслуг Христа приписується слава чудес і спасіння заслугам людським». Проте він розуміє, що не можна пояснювати нетлінність лише силами природи, і тому більше схиляється до заперечення самої нетлінності.

Але відповісти на це неважко. По-перше, справді, що було б, коли б ми відпиралися від того, що приписуємо це диво заслугам отців? Бо хоч ми не зовсім виключаємо заслуги людей із скарбу нашого спасіння, як це роблять лютерани, проте ми вважаємо ці заслуги немов засобами, якими мала б проявлятися влада життя і смерті нашого спасителя. І все ж, з другого боку, ми визнаємо, що не всі божі дари вимагають посередництва людських діл; однак знаємо, що численні ласки даються даром не тому, що вони не враховують безмежної вартості заслуг Христа, а тому, що вони даються звичайно без жодного обола людських вчинків, як дар пророцтва, особливо принесеного пророками (Сивіллами) через звершення чудес та багато іншого.

Так, якщо навіть нетлінність тіл наших отців оберігається богом не стільки через їхні заслуги, скільки для якоїсь іншої величі — притаманної йому причини (а, можливо, щоб цим дивом привернути до себе народ, що був осліплений довготривалим чужим культом і сліпий щодо перших променів Євангелія, або, щоб показати чистоту православної церкви, яку в той час почали підривати латиняни), то це, що ми говоримо, зовсім не є абсурдним, навпаки, абсурдним виглядатиме закид Гербінія.

Потім, коли ми говоримо, що це або інше диво дається за заслуги святих, то розуміємо не так, що немовби цього заслужили чи бажали заслужити святі, бо воно виходить за межі діяльності блага. І коли ми продовжуємо благородно діяти і з божою допомогою змагатися в чесній боротьбі, то

цим намагаємося досягти того, щоб здобути вінок справедливості в той день і вічне життя, а не щоб творити чудеса за життя чи після смерті.

Однак ми говоримо, що чудеса бувають через заслуги або вони виникають завдяки заслугам святих, тобто, що бог вважає святих або їхні тіла засобами для доведення своєї сили, бо ж заслуги, здобуті добрими ділами, є ціннішими, ніж інші, хоч він міг би показати те ж саме і завдяки менш цінним [заслугам], коли б йому так захотілося. Внаслідок цього іноді нечесні були пророками, але здебільшого таку справу завжди виконували чесні й святі люди.

Також можна сказати, що коли диво постає через заслуги, то бог, увінчуючи чесність на небі, міг би показати її й на землі за допомогою якихось дивних знаків, і цим люди скоріше б заохочувалися до наслідування святих, жили б за їх зразком і були б впевненими в твердості божої обіцянки. Те ж саме можна сприймати в тому розумінні, що божа доброта збуджується більше проханням святих, ніж проханням інших так, що вона творить навіть щось надзвичайне й чудесне. Та невже їхні чи прохання, чи заслуги або виконують щось таке, або могли б виконувати, немов обов'язок? Нарешті запитую, чи не здійснені святими дуже численні чудеса? Чи не те саме пообіцяв Христос? І, що більше стосується нашої справи, чи не залишились нетлінними після смерті тіла й інших святих, крім київських?

То хай судить, якщо йому так хочеться, Гербіній і який-небудь інший божих діл суддя і хай досліджує їх причини! Нам достатньо заявити, що цю нетлінність святих тіл ні в якому разі не можна приписати природі.

2. Той же Йоганн Гербіній (розд. той же, пункт 8) обурюється, здається, з приводу того, що святим київським отцям дано той привілей нетлінності і що відмовлено в тому стародавнім патріархам, також трьом царям, які привітали маленького Христа в колисці, і голі голови чи черепи яких він, як твердить, бачив у Кельні (Coloniae), і що швидше їм, ніж цим, повинна була бути дана нетлінність: // «Отже,— каже,— 215
якщо привілей нетлінності одержують, як говорять, від бога за людські заслуги святі кияни, то чому, питаю, не зберегли його за собою патріархи — Ісаак, Яків, Йосиф та інші, поховані у двох гробницях? Чому ті три маги, що їх називають трьома царями, прославлені набагато величнішими й більш божественними ділами, не звільнені від загального закону смертних. Бо ж їх тіла (поширена така думка, яку я тим часом залишу) я оглядав у Колонії Агрипінській над Рейном [Кельні] 1664 року у конклаві вівтаря кафедрального храму «Трьох царів». Оглядав я їх з великим зацікавленням, бо

неодноразово чув із розмов, що вони там збереглися нетлінними протягом більше ніж 1500 років від народження Ісуса Христа, боголюдини, як знак дива. Але я довідався, що там є не три тіла, а тільки три людські черепи у трьох золотих капсулах з написом: «Гаспар, Мельхіор, Валтасар». І трохи нижче: «Тому, коли говорять, що ці три черепи царів або магів є скоріше скелетами, то я не можу дуже не дивуватися, чому бог не обдарував привілеєм вічної нетлінності після смерті тіл перших сподвижників Христа і тих же або царів, або мудреців королівського стану, перших з-поміж людей у новому завіті, що відзначилися великими подвигами, а також славних мужів за церковним каноном». Він весь поринув у це, тому що, можливо, не вірить у нетлінність святих тіл, або приписує її силам природи. І хоч він цього виразно не говорить, однак міг би звинувачувати майже весь людський рід і виступати проти заслуг святих.

Це доведення майже ідентичне з попереднім або є його підсиленням. А щоб виявилось його значення, яке воно, можна дати такий короткий засновок: якщо київським отцям дано богом привілей нетлінності за їх заслуги, то це повинно було б бути дано й іншим, особливо першим і головнішим святим. Проте це їм не дано. Отже, не дано і тим. Відповідаємо на це:

По-перше, що стосується заслуг, то Гербінієві тут нічого робити, і даремно тут про них згадувати та роздумувати, бо питання не торкається причини, за яку дається нетлінність, а про причину, яка діє фізично, тобто йдеться про те, чи вона є чисто природною, чи не є сама божа всемогутність, яка діє надзвичайним способом. У цьому питанні будемо доводити так: те, що не є природною причиною, повинно бути не чим іншим, як божественною причиною. Ми довели перше, розбивши аргументи супротивників, отже, очевидним є і друге.

На основі цього вже можна казати, що заслуги тих отців перед богом були великими, якщо він наділив їх тіла після смерті цим дивним привілеєм нетлінності. І вони самі не заслужили б цього (бо людські дії не тільки самі собою, але навіть взяті разом з ціною заслуг Христа спрямовуються не на чудеса, а на вічне спасіння, як ми перед тим сказали) — не тому, немовби для цього органи й храми святого духа не були достойними, щоб через них бог творив таке чудо, а через глибокі, відомі йому причини, за допомогою яких явно схвалив доблесть їх вчинків для того, щоб ми її наслідували у своєму житті.

З цього випливає, що даремна теологія Гербінія. Бо, коли б ми хотіли пов'язати заслуги людей з чудесами так, як і з

нагородами, то його аргумент мав би якесь значення. Адже, коли б такий привілей було дано цим, то його потрібно було б дати і іншим. Але ми нічого подібного не говоримо, і він повинен заперечити припущення, як вважають логіки. Однак слід запитати, чому бог забажав, щоб тіла цих святих, а не інших, подібних до них, були нетлінними. Таке запитання зухвале та непродумане.

По-перше: чи безумовно [правильним є] те, що люди можуть по-справжньому судити та оцінювати діяння святих // та говорити, хто має більше, хто менше заслуг перед богом; оскільки про божі думки, які є численними й глибокими, як безодня моря, людина не може судити, хіба що вона є безглуздою. 215 зв.

Я не пам'ятаю, коли Гербіній писав про те, що різним царям бог дарує різні дива й дари, і це можна підтвердити тисячею прикладів з старого й нового завіту. Тоді нехай Гербіній дасть відповідь: чому Мойсея, а не когось іншого, було обрано вождем і законодавцем Ізраїлю? Чому Єнох та Ілія, а не інші, зберігаються до цього часу? Чому Соломонові він дав мудрість, а Самсонові неймовірну силу? Чому Давид, а не хтось інший навіть з його братів не отримав владу над Ізраїлем? Чому його було обдаровано й іншими численними привілеями? Чому саме ці маги, про яких він згадує, а не інші, вважались достойними того, щоб вони першими впізнали месію і привітали його? Чому старий Симон, а не інший, одержав відповідь від св. духа, що він не вмре раніше, ніж побачить господа Христа? Чому після воскресіння Христос спершу з'явився Магдалині? Чому Хомі не пощастило бути безпосереднім учнем господа? І мені не вистачило б дня для того, щоб я навів половину подібних прикладів. Так само святі тіла одних обов'язково зітліли після смерті, а інших збереглися нетлінними. І що на це може відповісти Гербіній чи хто-небудь інший, подібний до нього, я, принаймні, не знаю.

Ми ж з св. Павлом вважаємо, що розподіл допомоги, впливу та ласки походить від того самого духа та його волі. «Одному дається духом слово мудрості, другому — слово знання тим же духом; іншому — віра тим же духом; іншому — дар зцілення тим же духом, іншому — чудотворення, іншому — пророцтво, іншому — розрізнення духів, іншому — різні мови, ще іншому — дар тлумачення мов.

Все це робить один і той же дух, розподіляючи кожному окремо, як він бажає» («Коринтянам», розд. 12). Але чому він так бажає, ми не маємо права досліджувати, і це [дослідження] не є розумним. Скоріше, слід сказати разом з тим самим учителям народів:

«Глибокими є багатства мудрості й науки божої! Незбагненним є погляд його і неосяжні його дороги! Бо хто пізнає думки господа, бо хто був його порадником?» («До римлян», розд. 11).

3. Можуть також закидати, як той же Гербіній в тому ж самому місці говорить, що руйнування як і смерть є карою і лихом за гріхи першої людини, згідно з тією думкою бога («Буття», кн. III). «Ти є прахом і прахом залишишся», і хоч Христос, проливши свою кров, зовсім змив ту провину, але що він не змив цієї кари — зрозуміло кожному. Ось чому виявляється, що тіла київських отців повинні бути нетлінними завдяки штучному способу, бо їм не суперечить те, що бог може звичайно скасовувати встановлені ним закони.

Однак відповідаю. По-перше, цей доказ, якщо він має яку-небудь вагу, виступає не лише проти нашої, але й загальної справи християн, і тому всі повинні виступити проти нього. Бо не лише в Києві, але й в багатьох інших місцях також находять нетлінні тіла інших святих, або, як кажуть, вони були знайдені раніше. Наприклад, у Халкедоні було знайдено колись тіло великомучениці Євфімії, а біля неї дві книжечки: одна містила православне вчення, друга — єретичне. Ці книжечки були виставлені отцями четвертого Вселенського собору [36] як такі, які необхідно розглянути. Книжечку з православним вченням мучениця стиснула в руках, а книжечку з єретичним вченням було знайдено пізніше, розтоптану, у неї в ногах.

Никифор, наприклад, (кн. <...> розд. 5) повідомляє, що тіло св. Спіридона [37], і св. Тармотаргія, стародавнього праведника, ще й досі видно на острові Корсиці.
216
Про те, що й тіло св. Йоанна Златоуста було нетлінним протягом тридцяти років після смерті, відомо нам хоча б з того, що воно було привезене у Константинополь та встановлене на престолі, з якого він був скинутий, і мало благословити народ, просячи миру для всіх за єпископським звичаєм.

Також Ієронім у книзі «Життя Іларіона» пише, що його тіло знайдено через десять місяців цілком нетлінним; це приписав він не природі, а божій силі. Августин («Сповідь», кн. 9, розд. 7) свідчить, що тіла святих мучеників Гервасія і Протасія [38] зберігались богом непошкодженими протягом багатьох років з метою, щоб вони продовжували зберігатись для свого часу. І тіло святої Марії Єгипетської весь час лежало нетлінним; про це точно довідався Зосімов [39], як пише в його «Життеписі» блаженний Софроній [40].

Йоанн Мосх[41] у книзі під назвою «Духовна нива» говорить, що було знайдено мертвими якихось братів, тіла яких через вісім місяців після смерті були непошкодженими.

Що мені сказати про тіла, які виділяють з себе олію? З них відоміші два: тіло божественного Миколая, єпископа Миренського та святого мученика Дмитра Фессалонійського. Що ж сказати і про тіла інших, які по всій Русі бачимо у великій кількості, а в самому Києві ми можемо говорити про тіла мученика Василія, св. митрополита Макарія, св. Юлії Моліанської? Ці тіла лежать поза печерами, на свіжому, відкритому, сухому, а іноді й вологому повітрі, яке змінюється щодня і не втрачають своєї нетлінності. Що ж тепер може сказати про них Гербіній або хтось інший?

Те саме ми скажемо про тіла тих, завдяки яким ми захищаємо тут наше твердження. Отже, кажемо, що кара смерті усунена від людей, принаймні тимчасово, смертю Христа, простe їм була надана можливість виправдатись. Отже, ніщо не суперечить тому, щоб боже провидіння могло відвернути саму смерть чи її супутника — тлінність трупів — до дня суду від якоїсь святої людини. І це не було б скасуванням його закону, бо християни не винні в смерті (Христа), а вмирають вони тільки заради іншої, відомої богові, мети. А перевагою для блаженних є не що інше, як особливий закон, або закон, який був встановлений окремо, наприклад: один або певна кількість [святих] звільнені від спільного закону і про це свідчить сама їх назва. З другого боку, ніщо не суперечить тому, щоб хтось був звільнений від смерті взагалі, як видно з останнього розділу (Євангелія) від Іоанна, де Христос до Петра говорить про Іоанна: «Якщо я хочу, щоб він залишився, поки я прийду, то що тобі до того?»

ЧОТИРНАДЦЯТЬ ІСТОРИЧНИХ АРГУМЕНТІВ

4. Крім того, є особи, які дають справді смішне пояснення, що Київ є тим відомим античним містом Троєю або розташований на тому місці, де була Троя, а ті печери викопані троянцями і // в них поховано забальзамовані за єгипетським 216/38. звичаєм тіла великих троянських героїв — Гектора, Пріама та інших, тому вони не псуються.

Про це говорить та відкидає цю думку вже згаданий Гербіній в своїй книжці (розд. 2) та в інших місцях. Нам хочеться замість власної відповіді навести тут його слова. «Як видно з географії,— говорить він,— така думка є безглуздою і дуже хибною. Бо якщо Троя колись містилася там, де тепер знаходиться Київ, то яким чином грецькі кораблі могли проникнути туди вгору проти течії Дніпра та ще через пороги, коли навіть човен не міг би цілим туди дістатися? Як же

міг Еней переправити свій флот через ці пороги, коли навіть колоди там ламаються? Дуже великим та відомим є Вестроготський водоспад [42], який по-латині називається Прогетта, а за Нонієм [43] — шапкою або митрою чорта. Коли з нього спадають колоди чи кораблі, то вони дуже рідко залишаються непошкодженими. Коли мандрівники дивились на цей водоспад, то їх проймав жах. Але цей водоспад не можна порівняти з численними дніпровськими порогами. Вергілій, розповідаючи про морську подорож Енея до Італії, зовсім не згадує ні про Дніпро, ні про Чорне море, ні про переправу Енея через Дарданелли, а коли ту думку вважати істинною, то дарданським кораблям необхідно було пройти цю відстань. Очевидно, що сам Гомер не говорить нічого про наш Дніпро і ми [погоджуємось] з ним». Це сказав Гербіній.

До цього можемо додати. Говорять, що поряд з Троєю підіймалась гора Іда, а крім неї там були пасма гір. Як говорить поет, перед Троєю мав бути дуже багатий та славний острів Тенедос, і цей острів бул дуже просторим, тому що він міг прийняти весь грецький флот та заховати його, а біля Києва не бачимо нічого подібного. А те, що Троя знаходилась в Азії і всюди називали Пріама володарем Азії та сама держава називалась азіатською, читаємо у Вергілія. Тим часом Київ знаходиться в Європі, він розміщений більш як на 60 левків від кордонів Азії, а саме: від ріки Танаїсу [44], яка, як вчать всі географи, відокремлює Азію від Європи. Купець Герард [45], дуже відомий географ, на стислій «Карті світу» розмістив Трою напроти Константинополя за протокою Мармурового моря на схід. З його думкою збігається думка істориків, які говорять, що Костянтин Великий, вирішивши заснувати новий Рим, знайшов місце Трої.

Зрештою, ніхто не знає, де знаходилась Троя, тому що, принаймні, визначний оратор Йоанн Златоуст виголосив безпристрасну промову, в якій запевняв, що ніколи й ніде не було не лише Трої, троянців та троянського царства, але й події та імена їх вигадані. Тому не маємо підстав хвилюватися про те, що наше рідне місто горіло так само, як Троя. І якщо б наше місто було Троєю або ж знаходилося на місці Трої, то тіла, що є в печерах, не можна б назвати троянськими, незважаючи на те, про що ми вже говорили, що їх було забальзамовано з усією старанністю, оскільки при відкритих гробницях протягом багатьох століть свіже повітря доходило до них і до цього часу випарувалися всі аромати.

217 5. Багато латинських священиків, побачивши, що не можуть позбавити київських отців // слави дива, погоджуються

 з тим [твердженням], хоча, можливо, проти волі й неохоче,

і намагаються привернути цю славу до себе та до своєї секти. Тому і вони твердять, що ті тіла справді нетлінні, і їх нетлінність необхідно приписати не природі, а божій всемогутності. Оскільки це сталося тоді, коли ще не було цього згубного [розколу], який порізнив між собою східних і західних [християн], то вони говорять, що це [диво] цілком не суперечить їх вченню і не допомагає нашій релігії.

Тому деякі з них не бояться вшановувати титулом святих Антонія й Феодосія та інших наших отців. У книжці, яка має назву «Рік небесний», вони благають допомоги в святого Антонія Печерського та деяких інших (святих). Це виразно видно у дуже відомого серед них Теофіла Рутки [46] (хоч взагалі він вартий тієї зневаги, яку виявили ізраїльтяни до Голіафа [47]), котрий у книзі «Про ознаку церкви» просить допомоги у православних святих за те, що він видав цю книгу за свою, переписавши майже повністю у Беларміна. Тих самих київських отців, якщо бог йому дозволяє, робить святями.

На це нам слід відповісти не інакше, як заявою, що люди, які твердять таке, або зовсім не знають, або злісно фальсифікують хронологію. Адже прийняття християнства на Русі (бо були деякі русичі, які й раніше прийняли християнство) відбулося в тисячному році від народження Христа, за Баронієм [48], або в тисяча восьмому році під час правління в Києві першого християнського князя Володимира.

Тим часом перші розходження з латинянами виникли близько кінця VIII ст. за часів римського папи Лева III, коли деякі малообізнані [отці] на Аквісграненському соборі намагалися встановити нову догму про походження св. Духа та додати її до святого символу віри, хоча деякі з них не могли навіть переконати папу Лева.

Це лихо незгоди повзло тим часом по Італії й Галлії, і коли це вчення там закріпилося, воно нав'язувалось і Сходові. І дійсно, коли Болгарія прийняла християнство, папа Миколай [49] вислав своїх послів, і вони принесли з собою понівечений цим додатком символ віри. Почувши цю новину, імператори Михайло [50] і Василь [51] надіслали королеві Болгарії листа, в якому, однак, зачепили найбільше римську, а не всю латинську церкву, оскільки вона вважає, ніби святий дух походить і від сина.

Тому папа Миколай, оскільки соромився відмовитись від помилки, волів стати на дуже небезпечний шлях, закликаючи французьке духівництво підтвердити його вчення. Все це видно з листів того ж Миколая. Він же не завагався показати хижацьку голову у світі і викликав нову суперечку щодо влади та управління церквою.

Проти Миколая й інших латинян виступив весь Схід, а не лише Фотій[52], як вони базікають, бо ж сам папа римський Йоанн VIII[53] у листах і через послів на Константинопольському соборі, де знову було віддано престол Фотію, засудив той додаток до символу віри, як видно з документів собору. І здавалося, що заживає свіжа рана і стихає недавнє церковне лихо. Однак латиняни швидко взялися за своє. З дня на день міцніла ця згубна доктрина, поки нарешті не зміцніла, і з бігом часу не довершила розбрату. І все це тривало й росло до тисячного року. Потім, якщо на час
217 розпочатого на Русі хрещення існувала єдність // між східною
зв. і західною [церквою], то чому, питаю, треба було Володимирові висилати послів на Захід і Схід, щоб довідатися, яка релігія є кращою. Про це свідчать не лише польські письменники, а й передусім св. Нестор передає, що Володимир прийняв латинян, коли вони пропонували йому свою релігію. Щоправда, коли б ти сказав, що греки перебували вже в схизмі, а Русь підтримувала єдність з римською церквою, то багато є надійних доказів, які показують невідповідність цього істині.

Бо невже Русь відвернулася від латинян? А, можливо, незабаром після прийняття християнства могла перейти на бік папи? Тоді, чому константинопольські патріархи призначили київських митрополитів? Чому жодного не призначив папа римський? Чому не тільки єпископів, але навіть жодних папських послів не побачила Русь? Ані сама вона ніколи не відвідала давнього Риму? Чому ж не могли назвати хоч одне ім'я або вказати, коли Русь розірвала ту давню з латинянами єдність, яку самі бачать у снах? Швидше самі папи часто запрошували як грецьких, так і руських князів та єпископів до унії, й самі деякі руські ганебні пастирі, або, вірніше, вовки хижі, блюдолизи й найнегідніші підлабузники, які не могли стерпіти розгніваного вигляду своїх пап, пристрастно рвалися до тієї насильної унії, щоб не позбутися жирніших кісток. Отже, можна вказати на спроби з одного й другого боку домогтися унії, а про саме місце, часи і плани щодо її розриву не можна нічого сказати. Бо коли ми під проводом бога ввійшли у вівчарню Христа, то вже у ній латинян не виявили. І вже зовсім смішними є ті, які, коли чують у наших церквах прохання в господа єдності віри, підозрюють нас у жалкуванні за втраченою цією єдністю, яку самі пропонують і твердять, що ми її колись разом з ними поважали. А це гідне сміху, а не відповіді.

Тим часом необхідно виявляти неймовірні у людині божевілля й мудрість, щоб твердити, ніби київські отці мали свою релігію і тому вони святі, і бог надав їм нетлінність

тіл, проте на основі вчених книг усюди це освистують, ображають грубими жартами і нападають лайливими словами.

Яка сліпота, громадяни, яке божевілля вас опанувало! Якщо вони є справжніми святими, то чому ви їх кривдите? Коли ж вони є видуманими й нереальними [святими], то чому тягнете їх до своєї Спарти[54] і вимолюєте в них допомоги, і шукаєте через них окраси для вашої чудової унії? <...>

Нарешті роблять закид ті, що, здається, стриманіші та розважніші від інших, а саме, що київські отці були простими і неосвіченими людьми, не знали розбрату, ні схизми греків, не ставились з презирством до глави церкви і до догми виникнення святого духа від сина, не знали правди, бо дуже мало були обізнаними з теологією. Отже, тому, що вони жили чесно й благочестиво і свій характер підпорядковували розуму, вони могли заслужити вічне спасіння і стати гідними того, щоб бог надав їм після смерті нетлінність тіл. // 218

Взагалі теологи вчать, що навіть люди, які перебувають в єресі, але прості й не настроєні вороже до православної доктрини і не розуміють цього, можуть спастися, бо їх легко виправдовує саме незнання, яке вони називають нездоланним. Називають їх звичайно «матеріальними» єретиками. Поглянемо, чи дійсно це так, як говорять.

По-перше, тому, що свіжою була пам'ять про Володимирове посольство[55], яке, між іншим, відкинуло латинську віру. Потім сусідство з Польщею і спорідненість вождів обох народів не дозволяли тримати у таємниці те, що є предметом незгоди між обома церквами. Разом з тим й катехізис, як відомо, дуже процвітав тоді, оскільки сам князь Володимир, як передають, часто говорив на зборах перед народом про божі справи. І нелегко було простому народу відректися від ідолопоклонства, нелегко міг вивітритися дим від жертовних тварин, хіба що народ настійно вивчав би ортодоксальні догми.

Або яким чином, навіть передові мужі, наприклад, Микола Святоша[56], князь саднітіоменський, син сенатора Варлаама[57] і інші могли, чи то не знати християнської науки, чи, коли б не знали, дожити до такої глибокої старості й протистояти їй?

Крім того, тоді посилали з Константинополя у Київ грецьких єпископів, очевидно, у супроводі добре освічених мужів. Адже було немало таких, які знали обидві мови, слов'янську й грецьку, і завдяки цьому могли перекладати священні книги. А серед них, особливо ченці та священики, якщо не з навчання, то принаймні з досвіду, могли знати про розбрат з латинянами з приводу збільшеного нечестиво святого сим-

волу віри й вигадки нової догми. Не скажемо, що це був розбрат, тому що він був дуже новим і мав слабке коріння, можливо, менше був відомим або меншу викликав ненависть в ортодоксів, особливо у нових правовірних на Русі, і з обох боків зробиш протилежний висновок і з того, що початковим був розбрат, і з того, що новим було прийняття віри на всій великій Русі.

Про народ, який тільки прийняв віру, пастори піклуються з більшою пильністю і оберігають від всякої помилки, і тому не вагаються вказувати майже пальцем на єретичних вовків, особливо, сусідніх. Однак новизна доктрини має ту особливість, що вона спочатку дуже поширюється і здається страшнішою. Це видно з досвіду, бо тоді сильніша точиться боротьба і часто справа доходить до зброї.

Тим часом ті, які познайомилися з єретиками, менше бояться і зв'язків з ними, і їхнього вчення, бо ціпеніють, немов ті, що перебувають в оточеному гадюками місці, не дуже певні, подібно до того як відчувають це численні в час свого лиха, коли тільки хотіли б його старанно зважити.

Св. письмо виразно вчить про єврейські перекручення, обмірковуючи і подаючи причину роз'єднання у псалмі <...> Отже, в той час рідко який ортодокс із зазнайкуватих латинян знав про нове відкриття і схизму та проклинав їх. Тут ще слід додати, що в ці часи у Римі жили дуже погані архієреї, яких скоріше можна назвати потворами, ніж людьми. Справді годилося, щоб такими були засновники нової догми. Бо у ці часи, не говорячи про інших, шаленіла така найогидніша потвора, як Сергій III [58].

Послухаймо, які були його вчинки, з твору Платіни [59] («Житіє Сергія Третього», стор. 140): «Вчинки Вродливого (бо померлий папа був вродливим) [він] так засуджував, що знову допустив до священого сану тих, кого до того Вродливий вважав негідними духовного сану. Проте вважаючи, що нанесеної ганьби померлому мало, він витягає з гробу труп, немов живого, засуджує на кару смерті, а саме тіло кидає в Тібр як негідне захоронення й людської почесті. Те саме з Вродливим трохи раніше зробив Стефан VIII [60], правда, відтяв його трупові лише пальці, а голову пощадив, ніби передбачив, як визначний провісник, що бажав зробити Сергій, і для нього, як досвідченого ката, приберіг цю кару смерті».

Одначе, як могло це і подібне приховуватися і не пройти по цілому світу страшною для слуху вісткою? [Навіть] у сполуці з новою схизмою як могло воно бути не викритим особливо новим на Русі християнством? Отже, як прийнято благочестиво вірити, коли римські пагорби [61] на кару новій доктрині видихали такий гидкий латинський сморід, тоді

київські гробниці завдяки чудовому піклуванню бога про його церкву почали видихати приємний запах Христа.

Коли ту землю, прославлену такою великою кількістю святих мучеників, було збезчещено й опоганено ворогами ортодоксального вчення внаслідок осквернення могил, тоді вповні засяяв Київ цими гідними подиву могилами і нетлінністю похованих тіл. Отже, дарма ці добрі мужі, залишаючи святість київським отцям, намагаються позбавити їх вченості, бо щоб пізнати огидне в той час обличчя римського папства і відрізнити його від чистої христової церкви, не потрібно було великої мудрості, а вистачило б самих очей.

Я вже міг би зняти, як кажуть, щось нове з полиці, проте щоб чогось не залишив, що може вважатися принаймні подібним на цей доказ і з ним спорідненим, необхідно сказати коротко про трупи людей, які справедливо були віддані анафемі архієреєм. Бо їхні тіла хіба що перед смертю могли звільнитися від пут, або якщо хочеш сказати, вилікувалися від рани, як кажуть, після смерті не розкладаються, а залишаються нетлінними, хоча, як твердять, є чорними й страшними. Вони, немов надуті барабани, у всіх тих, хто на них дивиться, викликають жах і страх. Безсумнівно, такі трупи насправді існують, бо численні про це пишуть, а Лев Аллатій у книзі «Про погляди греків» пише, що він, навіть, сам бачив це видовище.

Однак тут можна сперечатися, чи цю спотворену нетлінність слід приписати природі, чи не викликана вона анафемою католицьких архієреїв, і чи може її викликати надприродна божественна сила. Домініканець Гоар [62], який тлумачив і роз'яснював нашу православну евхологію, вірить в це, захоплюється і дивується силі архієреїв. Мартін Крузій[63], лютеранський // тюбінгенський теолог, автор «Турко-Греції» по- 219
відомляє про те саме або наводить інші повідомлення, проте не говорить, чим є ця нетлінність або як вона постає. Лев Аллатій, грек, християнин, але неприхильний до греків, перейшовши до латинян, відкидає, здається [божественну силу] і приписує [нетлінність] природі у згаданій книжці «Про погляди греків». Щодо його твору, то коли б він був під руками, ми могли б, можливо, повніше заперечити його думку. Проте, оскільки я пам'ятаю, він наводить два протилежні аргументи.

По-перше. Аргумент якогось автора — грека, що говорив по-латині. Він, захищаючи думку, що труп імператора Михайла, коли мене пам'ять не підводить, Палеолога, не розклався після смерті (бо той імператор був прихильником безглуздої унії з латинянами і жорстоким переслідувачем православних), вперто твердив, що людське тіло по смерті від

дотику анафеми не псується. Критикує греків за те, що тим самим знаком позначають і засуджених, бо через непошкодженість пізнають одних і других. Те він виразно називає абсурдом.

По-друге. Сам Аллатій каже, що йому довелося бачити, коли ще був дитиною, такий труп, що лежав у викопаній ямі, непошкодженим і надутим. Його живіт мав, як каже, настільки натягнену й міцну шкіру, що коли кидали на нього камені або зухвалі хлопці по ньому скакали, то викидав їх з ями.

Те, що говорить Аллатій, не слід приписувати надзвичайній божій дії, бо це відбувається завдяки силам природи, адже, звичайно, шкіра під дією сонця або повітря чи якоїсь іншої причини, добре оброблена майстерним кожум'якою, стає твердою, і, коли в ній є закрите повітря там, де були нутрощі, розтягається і утворює цей натягнутий бубон. І все ж необхідно зазначити, що цю нетлінність і надування певною мірою необхідно приписувати надзвичайній божественній дії, бо бог або сам собою, або через добрих ангелів, або, ймовірніше, через злих, приборкував би упертість тих, які, звичайно, нехтують світлом церковним, оскільки воно, очевидно, ранить тіла, щоб засвідчити міць православних архієреїв. Навіть нетямущим людям скований якоюсь страшною твердістю той труп довів, що сковується і зв'язується душа, яку пастори зв'язують і сковують з важливих причин. А це, здається, можна довести двояко.

По-перше. Через те, що не можна цього приписати здатності природи, хоч такі трупи на протязі багатьох років залишаються непошкодженими, як бачимо нижче. Однак, як здається, ми достатньо перед тим спростували всі аргументи тих, які вважають причиною природні сили. Це спростування має, крім того, особливу силу щодо даної теми, коли говоримемо проти Аллатія.

По-друге. Тому, що коли б православний архієрей згідно з святим звичаєм помолився богові над таким трупом і висловив думку про звільнення внаслідок великого і подиву гідного дива,— труп раптом розклався б. Щодо цього існує два дуже славні і досить очевидні приклади. Перший при-
219/36· клад ми // беремо у Мартина Крузія («Турко-Греція», кн. II). Коли турецький султан Магомет II [64] довідався між іншим від когось, що трупи християн, які були піддані анафемі християнським священником, не розкладаються після смерті, і наказав негайно підтвердити це прикладом, то деякі старі люди згадали про одну жінку, яка загинула, будучи враженою таким ударом за колишнього патріарха Генадія Схоларія [65]. Її труп був знайдений і виявилося, що він неушкоджений. Імпера-

тор, почувши про диво розкладання, яке наступає слідом за зняттям анафеми священиком, зажадав, щоб це також йому показали. Тоді найвищий патріарх наказав поставити напис та імператорську печатку на гробі та зберігати до певного часу стільки, скільки потрібно буде для молитви. Коли все це було зроблено, помолився архієрей богові й виклав йому думку про розкладання. І раптом у той самий момент у присутності багатьох турецьких достойників, труп розклався у труні з такою швидкістю та нестримністю, що вони могли чути навіть тріск кісток.

Другий приклад ми беремо у великому слов'янському «Евхологіоні» [66], виданому в Києві старанням київського митрополита Петра Могили [67]. Саме тоді, коли він перебував у Вільні, йому повідомив якийсь священик, що там похований невідомий диякон, який називав себе сином Бориса Годунова, що підступно здобув царську владу над Росією. За це константинопольський патріарх піддав його анафемі. Вмираючи, він просив, коли у Вільно прибуде якийсь православний священик, щоб не відмовив йому у звільненні [від анафеми]. Дізнавшись про це, Могила вислухав прохання померлого і того священика, що просив від імені померлого, потім відправив урочисту церемонію звільнення. Священикові стало легше на душі, бо труп, який був досі непошкодженим і здутим, негайно розклався.

Отже, звідси випливає, що такі трупи зберігаються не природними силами, бо не можна сказати, що таке розкладання здійснюється силами природи. На закиди Лева Аллатія можна легко відповісти. Бо якщо той грек, що говорить по-латинськи, коли бачив непошкоджене тіло якогось святого та надутий труп засудженого і не міг відрізнити одного від іншого, то необхідно про нього сказати, що він мав хворі очі або був дуже нетямущий. А коли він і не бачив цих тіл і трупів, то і тоді він все-таки показав себе позбавленим ясності думки.

Якщо хтось розповідає про непошкодженість трупів засуджених [анафемою людей], то описує їх гидкість, твердість, потемніння та набряклість. І хто не відрізняє такого від тіла якого-небудь блаженного — упорядкованого і граціозного, що викликає почуття подиву і благочестя, а інколи видихаючого приємний запах, той навіть не зможе відрізнити чорне від білого. Це все стосується грецького перебіжчика, якого згадав Лев Аллатій, його ім'я, однак, назвати не можу, бо не пам'ятаю.

Самому Аллатію знову відповідаємо. Невідомо, чи той перебіжчик міг пізнати побачений // ним труп, який належав 220
враженому прокляттям священика, чи ні. Хіба, можливо, Лев

хотів догодити своїй батьківщині і був певним, що не можна знайти подібного серед його співвітчизників. Так само він видав у світ величезну й товсту книжку про батьківщину Гомера, розповідаючи про пусту суперечку стародавніх греків, твердячи, що Гомер походив з його роду і, очевидно, так само — Христос. У цьому творі він достатньо виявив свою пустоту і керувався тільки пристрастю. Хоч він не розв'язав давньої суперечки, та й не можна виявити з цього чогось ймовірного про те, в якій державі або якому племені жив Гомер, але він приблизно довів, що той не був християнином і це стане очевидним кожному не байдужому читачеві; все-таки сам він вважає за власним доведенням, ніби [Гомер] міг бути християнином.

Нікчемною є, також, його думка про трупи. Він гадає, що сонце й повітря вчать майстерності обробки шкіри. Багато подібного можна там знайти, особливо на тій самій землі, і я не знаю, чому тими громадянами не все піддається такій обробці і не стає бубонами.

Якщо б те, що бачив Аллатій, було так розтягнене і оброблене силами природи, то не можна все-таки на основі того твердити, що всі такі трупи оброблені силами природи. Про це говорить хоча б саме дивне розкладання, яке не раз траплялося. Крім того, коли протягом довгого часу такий труп лежатиме, він більше буде спростовувати аргументи, які дає природа і які ми вище спростували, бо у цих доводах не матиме жодного місця висихання чи інше яке-небудь виснаження, тому що тіло розпливчате та розпухле.

На жаль, немає під руками цієї «дуже вченої» книжечки того самого Аллатія, в якій він спростовує вигадані стародавні дії етрусків. Той вигадник, протидіючи майбутньому дослідженню його писань кмітливими людьми, писав про свої віщування (бо видумує він, що жив набагато століть раніше перед народженням Христа і що пророкує про майбутні події після народження Христа і про рід Медічі[68], який тепер панує у Флоренції). Він дуже подбав про свої писання, написав їх на дуже доброму папері та заховав у місці, яке обробив гірською смолою, свинцем та іншими речовинами, які забезпечують зберігання, щоб його рукописи ніколи не могли знищитись.

Це, кажу, написав той вигадник Аллатій, щоб приховати такий обман, він добре і по-вченому у згаданій книжечці показав, що всі ці речі не мають великого значення для зберігання. Коли б ми мали ту його книжечку під руками, то легше спростували б Аллатія на основі Аллатія і ще більше підтвердили б також божественну нетлінність київських отців.

Тим часом нам слід тут зауважити, що, можливо, не всі взагалі тіла засуджених не розкладаються, а, принаймні, деякі, так, як не всі тіла святих обдаровуються нетлінністю; а коли йдеться про всіх, то богові видніше. Хай цього буде досить про викладений аргумент.

[*Частина третя*]

Книжка друга

220 зв. НЕДОСКОНАЛІ ЗМІШАНІ [ТІЛА] АБО МЕТЕОРИ

Виклавши питання про змішування, тобто про знищення, виникнення, зміни, та питання про само змішане поєднання змінених [тіл] як норму згідно з наміченим перед тим методом, необхідно перейти до різних видів змішаних тіл, де на першому місці будуть ті, які називаються недосконалими змішаними.

Ці змішані називаються недосконалими з двох причин: частково тому, що не складаються з усіх елементів, а частково тому, що не мають норми щодо ваги і щодо відповідності. Але у них один [елемент] показує свою відкриту і виразну форму, а інші виявляються менш виразно. Так, наприклад, у росі помітний водний елемент, бо роса від звичайної води майже не відрізняється; а інші елементи, як повітря і вогонь, якщо і наявні в ній, то дуже приховані, і немов охоплені водою. Такі тіла називаються у народі метеорами. Ця назва не відповідає всім недосконало змішаним тілам, бо слово «метеорон» по-грецьки означає щось високе і ніби підвішене вгорі.

Але є недосконалі змішані тіла й поблизу поверхні землі і навіть у самих надрах землі. Однак, оскільки їх велика кількість спостерігається у повітрі, то, звичайно, усіх їх називають так само, як ті, що знаходяться вгорі. Численні з них викликають суперечливі думки, і вимагають пояснення їхньої природи й причин, тому ми будемо розглядати їх історично. В цілому ця книжка буде до деякої міри скороченим викладом вчення Арістотеля, але завдяки свободі філософа, нам дозволено, де підкаже розум, відступати від Арістотеля.

Спочатку слід сказати дещо про метеорні явища взагалі, а пізніше — зокрема. Із викладеного про метеори взагалі стане зрозумілим порядок правильного розподілу того, що має бути сказано про метеори зокрема. Тут, як і раніше, нам необхідно викласти порядок розділів.

РОЗДІЛИ ДРУГОЇ КНИЖКИ:

I. Про метеори взагалі.

II. Про вогняні метеори зокрема і спочатку про підземні вогні.

III. Про вогні, що виникають у найнижчій сфері повітря: про запалені свічки, блукаючий вогонь, вогняні язики, Кастора і Поллукса, літаючого Дракона та інші.

IV. Про вогняні метеори середньої сфери повітря: грім, зірницю і блискавку.

V. Про вогняні метеори найвищої сфери повітря, тобто комети.

VI. Про яскраві й кольорові метеори, Чумацький шлях, веселку, корону, смуги, парелії, параселіни, вир, тріщину і про сутичку когорт [марево].

VII. Сухі метеори або вітри.

VIII. Землетруси.

IX. Про вологі метеори, спочатку про ті, які є на землі, тобто моря, річки й джерела.

X. Про вологі метеори в найнижчій сфері повітря: лід, мряка, туман, роса й інші.

XI. Про вологі метеорні явища в середній сфері повітря: хмара, дощ, сніг і град.

Розділ перший

ПРО МЕТЕОРИ ВЗАГАЛІ

Із сказаного вже зрозуміло, що таке метеори. Проте необхідно дослідити причини їх виникнення. Що стосується матерії, з якої вони виникають і складаються, то вона подвійна: це пара та випаровування, як говорить Арістотель («Метеорологія», розд. 4). І майже всі приєднуються до його думки

Парою є якийсь теплий і вологий випар, що походить з самої води, подібно як пара чи подув підіймається з киплячих горщиків; виникаючи не інакше як від тепла, яке подрібнює воду на найменші частинки.

Випаровуванням називається теплий, але сухий випар, що підіймається над землею і є не чимось іншим, як дуже дрібними частинками землі, розсіяними здатністю тепла та піднятими вгору. Випаровування буває подвійним: одне зовсім сухе, його можна назвати чисто земляним і до нього може домішуватися сіль; друге — жирне і маслянисте, воно має багато від сірки. Перше може затвердіти, як камінь, друге може

легко запалюватися. І пара, і випаровування піднімаються вгору, як піднімаються усі легкі тіла, що [ми перед цим пояснили].

А з цих двох матерій або з кожної зокрема, або інколи з їх поєднання виникають усі недосконалі змішані [тіла], як побачимо далі.

Про форми метеорів з їх особливої матерії майже нічого не можна встановити, хіба що саму кількість, зовнішній ви-
221/36. гляд, колір і подібні акциденти. А якщо дуже // хочеш, то будеш визначати як форму той елемент, який є головним у кожному недосконалому змішаному, тобто активним і таким, що під його впливом по-різному проявляється інший елемент, як, наприклад, у якомусь вогненому явищі сухе випаровування буде матерією, а формою — вміщений у ньому вогонь.

Діючою причиною є небо, яке діє з допомогою світла або тепла, особливо сонячного, або позитивно, коли самим теплом, немов якимось знаряддям, піднімає вгору пару та випаровування, тисне на них, змішує, підігріває і т. д., або негативно, коли відібравши тепло, по-іншому впливає на пару та випаровування і дозволяє, щоб холод їх стискав, з'єднував, заморожував і т. д.

Мета цих дій може бути різною: керування порами року, очищення елементів, збільшення врожайності землі, досконалість і краса світу, виявлення божої мудрості й могутності.

Оскільки найважливіше значення метеорних явищ полягає у їхній матерії, розглянемо тут, на основі матерії, розподіл видів. Спочатку, принаймні, будемо говорити про ті метеорні явища, які виникають із земляного й сухого випаровування, потім про ті, які народжуються із вологого й водяного. На кожному місці будемо звертати на них увагу, старанно досліджуючи спочатку ті, що виникають на самій землі, потім ті, що у найближчому до нас повітрі, далі ті, що у віддаленому і т. д., щоб здавалося, ніби наше дослідження підіймається, немов на крилах, від найнижчого до щораз вищого.

Розділ другий

ПРО ВОГНЯНІ МЕТЕОРИ ЗОКРЕМА І СПОЧАТКУ ПРО ПІДЗЕМНІ ВОГНІ

1. Необхідно почати від вогняних метеорів, виходячи з їх матеріальної причини, яка є земляною, або, очевидно, сухим випаровуванням, так і з причин вогняного елемента, який

може виступати у них відповідно до форми активнішим та від усіх інших незвичайнішим ще й через те, що, як я знаю, майже усі математики дотримуються того самого порядку.

Проникаючи в землю, ми спочатку зустрічаємо вогні, які, звичайно, знаходяться всюди в її надрах і які є, або не є істинними метеорами, бо в такому разі вони мали б іншу матерію, крім двох вище визначених. Про це ми будемо говорити нижче. Все ж не можна не прийняти їх до уваги через спорідненість, яка існує між ними й цим елементом. Існування підземних вогнів підтверджується багатьма аргументами.

По-перше. Справді їх достатньо виявляють: дуже теплі води, в багатьох місцях часто навіть гарячі й кип'ячі, які прориваються із землі, і які називають термами; далі — самі вогні, що виходять з деяких печер, та ін.

На острові Сіцилія знаходиться відома гора, яка називається Етна. Протягом багатьох століть вона не переставала викидати з великим гуркотом дим, гарячий попіл та вогняні брили так далеко, що, як передають, заповнювала простір на 150 тисяч кроків попелом чи опаленим піском. З описом тієї гори можна познайомитися у творі Вергілія «Георгіки», у Клавдіана [1] й інших. Відома також гора в Кампанії, яка викидає вогонь, називається вона Везувій. Про неї знаємо завдяки смерті Плінія Старшого. Бо він, як розповідає Пліній Молодший [2] («Листи...», кн. IV), коли вийшов з дому для спостереження вогнів названої гори, підійшов дуже близько, і впав, загинувши від попелу та диму. Численні страшні місця про вогні можна бачити у творі Плінія (кн. XXI, розд. 16) та в інших хронографів.

А коли питатимеш про матерію або річ, якими живляться підземні вогні, то спільною є думка, що в одному місці це — сірка, в іншому — смола. Під назвою сірки розуміють тут не хімічний елемент, а ту матерію, яку народ також називає сіркою, бо сірка як елемент існує і в смолі. Смола — це ніби дуже жирний і теплий сік маслянистої рідини — в'язкий і густіший, ніж сірка. Існують різні роди смоли, про які розповідає Пліній (кн. XXXV, розд. 15). Чому вона має велику спорідненість з вогнем, особливо та, яку називають нафтою? Бо на неї, за свідченням Плінія (кн. II, розд. 105) навіть, коли [смола] значно віддалена, переходять вогні немов із свічки на свіжо згашену свічку переходить полум'я. Причиною цього є запас вогню як у свіжо згашеній свічці, так і в тій нафті, а цей вогонь завдяки теплу легко переходить у полум'я.

Доведенням того, що ці, а не інші речі живлять підземні вогні, такі. Передусім, самі води терм, з яких піднімаються

сірчані та смоляні випаровування. Потім, тому що з місць, звідки викидаються вогні, часто витікають якісь сірчані й палаючі струмки. Але смолу деякі вчені вважають матерією, придатнішою для вогню, ніж сірка, оскільки сірка як суха, не так багато випаровується і через те швидко витрачається, бо запалена, не може затримати у собі водяну природу. Смола ж завдяки своїй жирності є легкозаймиста. Через в'язку жирність вона зберігається довше і довше утримує вологу, бо не вся миттю переходить у полум'я.

4. Існують дві думки про причини запалювання таких вогнів. Перша думка говорить про збудження цих вогнів променями Сонця. Але цю думку можна легко спростувати, оскільки на поверхні Землі, де сірка або смола більше піддаються впливу, тепло променів не запалює ані сірки, ані смоли, отже, набагато менше — в надрах землі.

Друга думка вказує, що вогонь викликає випаровування, закрите в печерах, через антиперистазу холоду або, шукаючи виходу, кидаючись туди-сюди, само запалюється від удару чи зіткнення.

Можна прийняти таку причину. Однак крім неї можуть
222 бути інші причини вогню, // наприклад, серед них може бути
36. землетрус, від якого зіткнення каменів утворює іскри, що,
впавши на нафту або сірку, викликають вогонь. І так поволі
він повзе, збільшується, і, відповідно до величини матерії,
може викликати велику або малу пожежу.

Розділ третій

ПРО ВОГНІ, ЩО ВИНИКАЮТЬ У НАЙНИЖЧІЙ СФЕРІ ПОВІТРЯ: ЗАПАЛЕНІ СВІЧКИ, БЛУКАЮЧИЙ ВОГОНЬ, ВОГНЯНІ ЯЗИКИ, КАСТОРА І ПОЛЛУКСА, ЛІТАЮЧОГО ДРАКОНА Й ІНШІ

1. У найнижчій повітряній сфері, тобто близько землі або, точніше, недалеко від її поверхні, спостерігаються якісь вогні, що літають. Всі вони, звичайно, помітні вночі, тому що тільки вночі виникають, бо тому що при світлі сонця їх не можна спостерігати. Відрізняються вони між собою тільки величиною і через це наділяють їх різними назвами, одні називають свічками, інші — просто блукаючими вогнями, одні — зірками, другі — драконами.

Виникають ці вогні, як кажуть, тоді, коли частини випаровування щільно з'єднуються між собою і спалахують через антиперистазу нічного холоду або внаслідок зіткнення частин

між собою, або тоді, коли проникає тепло з іншого місця, наприклад, з тіла якої-небудь живої істоти чи людини, що розігрівається від бігу.

Чим швидше такі вогні, як легка й рідка матерія, мчать вгору, тим з більшою силою перешкоджають їм і відхиляють вбік холодні випари. Тому переслідуючи людей, вогні штовхають їх до стрімких і водяних місць. Вони також легко рухаються, вбік, якщо повітря, яке рухається їм назустріч, відштовхує їх або, відступаючи перед ними, відкриває їм вільну дорогу. Через це перед людиною, що йде слідом за ними [вогнями], вони втікають, а за втікачем йдуть слідом. Коли йдеш слідом за ними, то штовхаєш повітря в їх бік, коли ж втікаєш, то тягнеш повітря разом з ними. Вони називаються блукаючими вогнями, бо видно, як внаслідок хаотичного руху прямують то сюди, то туди.

2. Однак ці вогні відрізняються формою і через форми мають різні назви.

Якщо запалюється випаровування, витягнуте вздовж, то воно називається, за подібністю, смолоскипом або свічкою А коли з'являється форма у вигляді клоччя, від нерегулярного загорання, то називають його хаотичним вогнем, хоча всі вогні також є хаотичними, як сказано вище.

Коли ж випаровування падає на холодну хмару, що рухається йому назустріч, то відігнане від неї та запалене рухом або антиперистазою, утворює фігуру дракона, загострену на кінцях, як ромб, а середину має товсту. Однією крайньою частиною, якою запалюється, справляє враження рота, який викидає полум'я; середньою товстішою і, крім того, менш розжареною, нагадує живіт, а іншою крайньою і довгастою частиною — хвіст.

[3.] Розповідають також про появу певних зірок на морі 223
близько поверхні води. Якщо їх з'являється дві, то одній дають назву Поллукса, іншій — Кастора, і вважається, що вони віщують ясну погоду. Коли ж з'являється одна, то її називають Єленою, і віщує вона негоду.

4. Невідомо кому приписати подібне явище — природі, добрим чи, може, злим духам. Напевне, звідси походить повір'я поган, які на морі благали в Кастора і Поллукса допомоги і їхні зображення вміщували на кораблях, немов охорону, як видно з «Дій апостолів» [розд. 28].

5. Коли ж дуже тонке, проте жирне випаровування загоряється, то вогонь той легко йде за всяким предметом, навіть прилипає до нього, бо не може ні трохи протистояти через надмірну легкість навколишнього повітря. Тому говорять, що він немов лиже. І видно, як він лиже голови людей, шерсть тварин. Однак він не може нічого спалити через свою слаб-

кість. Цей вогонь пристає до караванів кораблів і є ознакою ясної погоди. Звичайно, через свою легкість, полум'я не може перебувати в стані спокою навіть при незначному русі.

6. Якщо істинним є повідомлення поетів та істориків про їх спостереження, за якими голови деяких людей блищали від раптового і нешкідливого вогню, то, ймовірно, що вони бачили той вогонь. Трапилося те синові Енея Асканію, як співає Вергілій («Енеїда», кн. II) [в. 682—684]:

. . . .

Видимо знявся на самім вершечку голівки Іула
Вогник легесенький вгору, й почав нешкідливо лизати
Кучері хлопця м'якенькі, і гладити личко рожеве [1].

Це ж спостерігала Лавінія, дочка царя Латина, як співає той самий поет («Енеїда», кн. VII) [в. 71—75]:

...Коли ж на самім вівтарі запалала
Чиста соснина пахуча й Лавінія — діва стояла
Поруч із батьком, здавалось (ой леле!), що довге волосся
Стало палати і одіж усю обхопило тріскуче
Полум'я, вмить зайнялися і коси, й пов'язка
перлинна [1].

Щось подібне розповідає Лівій про Сервія Тулія [3] (декада 1), і Валерій Максим [4] (кн. I, розд. 6) — знову Лівій про Марція [5] (кн. V, декада 2). Існувало переконання, що такі вогні виражають велике поширення доброї або тихої слави, як пояснює згадані оповідання і Вергілій у цитованих місцях.

Тому дехто твердить, і справедливо, що такі вогні завжди необхідно відносити до природних причин.

Розділ четвертий

ПРО ВОГНЯНІ МЕТЕОРИ СЕРЕДНЬОЇ СФЕРИ ПОВІТРЯ — ГРІМ, ЗІРНИЦЮ І БЛИСКАВКУ

223/зв. 1. Середня сфера повітря є особливим місцем // як вологих так і вогняних метеорів. Тут вони дійсно бувають у великій кількості і дуже часто. Між ними громи, сяйва й блискавки є найжахливіші і помітніше, ніж інші, розкривають силу і велич бога та збуджують у нещасних людей неймовірний жах. Також сам св. дух скрізь у Св. письмі називає їх кулями та стрілами божими.

[1] Переклад М. Й. Білика (*Вергілій.* Енеїда, с. 154).

Однак вони є не якимись трьома різними, а одним метеорним явищем, що виникає з тієї самої матерії і тим самим способом. Те, що інколи гримить без блискавки і блискає без грому і що одне й друге буває без удару блискавки, то це відбувається через більшу або меншу кількість матерії або через різне її розташування.

Необхідно пояснити причину виникнення цих явищ і деякі їх властивості.

2. Коли не згадувати різні погляди, з якими можна познайомитися у Арістотеля («Метереологія», кн. 2, розд. 9), у Плутарха («Думки філософів», кн. III, розд. 3), Сенеки («Природничі питання», кн. II, розд. 17, 18 й інших), то, на думку Арістотеля, погляд якого є достовірнішим, ніж інших, громи виникають так.

Подвійний випар, один тепліший, другий сухіший, піднімається одночасно і стискається хмарою в середній сфері повітря. Хмара згущується внаслідок холоду місця, особливо у найвищій сфері, коли гарячий випар буде в ній закритий і оточений холодом, тоді він, борючись з холодом та намагаючись вирватися, рухається в середині хмари в різні боки, дуже стрясаючи її, або, навіть, пробиваючи і проламуючи з раптовою силою повітря, утворює звук, що називається громом.

Нагрівшись, випар зразу починає гриміти. Якщо ж він загоряється, то починає блискати, а коли вогню стане багато й [він] буде дуже інтенсивним, то відкривши дорогу, проникає до землі і називається ударом блискавки. Щоправда удари блискавки бувають нечастими. Вони вимагають обширнішого пояснення: звідки походить той великий рух випару, звідки — загорання, чому хоч є дуже легким та все-таки повертається в бік землі?

3. Те все стало зрозумілішим завдяки дослідам хіміків. Ці випари, яким Арістотель дав загальну назву, хіміки позначають — лужним; перший, очевидно, походить із сірчистих місць, другий — з лужних. Луг не так швидко запалюється, як сірка, оскільки є холоднішим від неї.

Сірка швидко запалюється, однак повільно згоряє через більшу кількість, подібно до того, як ми вище сказали про смолу. Луг, хоч не так швидко вбирає в себе полум'я через сухість і густоту, зрештою, запалений, згоряє раптово.

Підняті вгору і змішані з тих двох субстанцій випари, як вчать хіміки, нагріваються, загоряються, розширюються, гримлять, блищать і світяться. Сірка сприяє тому, що вони швидко загоряються, луг — що скоро згоряють. Тому вогненосний порох, звичайно, // роблять з сірки й натрію [лугу]. 224

4. Сильний рух, яким повинен той змішаний випар рухатися по хмарі й шукати виходу, легко зводиться до нагрівання

або запалювання того ж випару, немов до причин. Коли він запалюється, стає рідшим і не може вміститись у місцях, де був закритим. Внаслідок цього він проломлює всі перешкоди і раптово поборює повітря, тому чути звук. Чудовим прикладом цього є вживання вогненосного пороху у військовій справі, що кожному відомо. Проте звідки походить те згорання або нагрівання випару?

5. Зовсім парадоксальним здається твердження, що ніби він запалюється не вогнем, як ми бачимо на снарядах (звідки мав би бути в холодному повітрі вогонь?), а внаслідок того холоду, додай навіть,— вологи хмар.

Що це твердження істинне, показують яскраві досліди, і воно не є незвичайним для тих, хто знає причину. Легкий і зручний дослід можна провести з негашеним вапном. Коли до нього влити води, то можна побачити, що воно розігрівається, пускає пару, клекоче; а якщо змочити його в руці, то не зможеш тримати через великий жар. Другий дослід щоденно відбувається у майстернях ремісників. Останні сприскують водою вугілля, щоб воно краще і швидше запалювалося. Даніель Сеннерт також говорить: «Добре відомо, що з лугу, сірки, негашеного вапна та із смол можуть виникати суміші, які займаються від вологого сприскування, або, принаймні, від плювка».

Причиною такого згорання є антиперистаза. Оточене холодом тепло збирається в менший простір і якщо воно було перед тим великим, то зібране разом буде настільки сильним, що інколи проривається разом з вогнем і утворює полум'я. Подібно і подвійний випар, луговий і сірковий, стиснутий вологою й холодною хмарою, запалюється, чи, навіть, спалахує і, розрідившись, прориває хмару. Коли він не весь переходить у полум'я, то більше запалюється від самого руху, тобто від подуву повітря, неначе від рухомого смолоскопу, що прямує йому назустріч.

6. Запалений випар несеться в бік землі тому, що у верхній частині збільшується кількість холоду. Звідси наступає у середній сфері велике згущення тих частинок хмари, що розташоване вище, подібно до того, як запалений в гарматі вибуховий порох проривається туди, де є вільний для нього вихід. Бо легше випустити залізну кулю, ніж проламати бік гармати.

Запалений у хмарі випар, хоч внаслідок вогняної розрідже-
224 ності згідно з природою прямує вверх, все-таки йому легше //
38. пробити лежачу під ним частину хмари, яка є рідшою, ніж звисаючу над ним, яка є густішою, тому швидко рухається вниз.

7. Із сказаного зрозуміло, що громи і блискавки можуть виникати навіть без хмар, бо випар може, якщо буде легко-

займистим, запалюватися без хмари від самого холоду середньої сфери, хоч при відсутності вологи гуркіт не буде голосним і не таким сильним удар блискавки. Але Пліній (кн. 11, розд. 81) говорить, що когось вбила блискавка серед ясного дня. І Сенека («Природничі питання», кн. 11, розд. 30) говорить про це: «Етна, маючи одного разу багато сильного вогню, викинула у повітря величезну кількість піску. Попіл закрив сонце і несподівана ніч викликала великий страх у людей. Розповідають, що тоді чути було багато громів і блискавок, які виникали в результаті зіткнення сухих тіл, а не хмар, яких, правдоподібно, не було в такому розжареному повітрі». В ясну літню ніч бачимо часто лише блискавки без гуркоту й удару і дуже часто при відсутності хмари.

8. Підсумуймо коротко подане нами визначення грому, блискавки та удару блискавки: грім — це гуркіт запаленого сірчаного й лужного випару, що прориває хмару й повітря. Блискавка — це мерехтіння того самого запаленого випару. Удар блискавки — це той же випар, струшений з хмари сильним поштовхом.

Тому помилковою є думка неосвіченого народу, що удар блискавки — це камінь із загостреним кінцем, який знаходять в час блискавок. Він має сірчаний запах, темно-голубий колір і своєю твердістю перевершує твердість заліза. Хоча знаємо, що одного разу щось подібне такому камню впало з хмар, все ж він відрізнявся від самої блискавки. Однак частіше блискавка буває без жодного каменя.

Виникає цей камінь з самої матерії і блискавки, коли вона буде дуже жирною і матиме земляні й соляні частинки, інколи з попелу, частіше ж, як вважає Сеннерт, з піску чи іншої якоїсь матерії, на яку падає удар блискавки. Бо блискавка може її розтопити й розлити, після чого вона стверднe й стане, як камінь. Дуже добре відомо, говорить Сеннерт, що залізо й інші метали можуть від блискавки раптово розтопитись.

9. Визначають три роди або види блискавок: одна гостра, друга руйнівна, третя запальна. Та, що загострена, є тонкою і палаючою; внаслідок ідеально чистої тонкості свого полум'я вона входить і виходить через найвужче місце. Руйнівна блискавка куляста і має спільну властивість вогняного й загостреного. Отже, вона виходить через той отвір, яким увійшла. Її дуже розсіяна сила не просвердлює, а розриває і руйнує те, на що попадає. А // запальна є більш вогняною, 225
ніж полум'яною, і на уражених предметах залишає великі сліди вогню, запалює навіть дахи й будинки. Щоправда, жодна блискавка не буває без вогню, проте тільки ця одна називається запальною і вогняною, тому що інші не палять.

10. Погляньмо тепер на деякі властивості й дії блискавок, промів і ударів блискавок.

1. По-перше, справді відомо, що гримить раніше або одночасно гримить і блискає, бо якщо випар стає тільки гарячим, гриміти буде швидше, ніж загориться й засяє; коли ж він запалюється раптово, то гримить і блискає одночасно. Проте нам здається, що спочатку блискає, а потім гримить. Це тому, що образи видимих предметів моментально доходять до очей, а звук ні. Це можна побачити також під час гарматного пострілу та в інших випадках.

Отже, коли чуємо грім швидше, ніж бачимо сяйво, то це тому, що випар інколи бореться з шумом, поки не розірве хмари. Буває часом, що гримить без звуку, тому що не вистачило випарові сил, щоб проломити хмару.

2. Привертає увагу також те, що блискавка влучає у високі предмети частіше, ніж у низькі. Причиною є те, що блискавка пролітає навкіс, минаючи низькі предмети, попадає в гору чи дерево або у високу вежу.

Косі лінії, проведені згори в напрямку землі, у великій кількості вдарятимуть у бік якоїсь високої лінії, а одна з них або дуже нечисленні торкатимуться низької хатини, інші намагатимуться досягти інших місць.

Блискавка пролітає навкоси тому, що тоді, коли за своєю природою вона мусила летіти вверх, була відштовхнута від холодної хмари, що протистояла їй, тому і вона здійснює протилежний її природі рух. Борючись з ним, вона летить навкіс.

3. Хоч це і дивно, але майже всі метеорологи свідчать про блискавку таке: від блискавки розтоплюється, звичайно в чистих місцях — срібло, залишається неушкодженою піхва меча і капає залізо дротика, хоч сам він є непошкодженим, зсихається м'ясо тварин, хоч кістки залишаються здоровими.

Знатна римлянка Марція, яку вразила блискавка під час вагітності, залишилася живою, хоча плід загинув, без жодного іншого нещастя. Так свідчить Пліній («Природничі історії», кн. II, розд. 15).

Блискавка вражає частіше тверде й густе, а причину того повідомляє Арістотель («Метеорологія», кн. 3, розд. 1). Блискавка проникає крізь тіла, що є рідшими і дозволяють їй проходити через себе швидше, ніж вона могла б їх пошкодити або спалити. А в тих, що густіші, трохи затримується, доки шукає переходу, через що більше їх руйнує.

4. Повідомляють також багато іншого: чому ударені блискавкою трупи не розкладаються, чому вона не вдаряє у лавр, корал, гіацинт, дорогоцінний камінь і в деякі інші предмети, чому вона викликає [згущення] й задубіння вина

Алегорія гармонії світу
в науці XVI—XVII ст.

у розбитій бочці. Однак здебільшого це лише здається, тому
225 що досліди доводять протилежне. Легко вигадувати кожному
38. про блискавку те, що йому подобається, і чого не вдається
випробувати, хіба щось випадково.

11. Крім громів і блискавок, спостерігаються також інші метеори в середній сфері повітря, подібні до тих, що виникають у найнижчій сфері. Причина їх однакова, тому немає потреби пояснювати падаючі зірки.

Розділ п'ятий

ПРО ВОГНЯНІ МЕТЕОРИ НАЙВИЩОЇ СФЕРИ, ТОБТО ПРО КОМЕТИ

1. У найвищій сфері повітря виникають ті блискучі метеори, які називаються кометами. Вони здаються вогняними й підпаленими тілами, оскільки знаходяться нижче Місяця, як вважають метеорологи. Якщо б ці тіла були лише ясними, то колись затемнювалися б, бо вони більше, ніж Місяць, здатні до затемнення тінню землі.

2. Отже, комети те ж саме, що і блискавки або якесь підпалене густе випаровування. Підпалюється воно ударом блискавки, яка іноді прориває верхню частину хмари і входить у нього, або теплом сонця й тим високим гарячим і палаючим повітрям, або, як подобається Арістотелеві, від звисаючого полум'я, що виникає з первісного вогню. Однак це малоймовірно, частково тому, що та вогняна сфера сумнівна й недоведена, як ми показали вище, частково тому, що не можна визначити причину, чому те полум'я [звисає].

3. Комети, звичайно, діляться на волохаті, бородаті й хвостаті через різну форму. Причиною цього є неоднакове розміщення самого випаровування і його густота; якщо воно буде кругле і всередині щільне й густе, а по краях рідке, то комета буде волохатою. А якщо випаровування рідшою частиною простягається помірно в довжину, то виглядає, ніби має бороду. Коли ж воно дуже витягується в один бік, то утворюється хвостата комета.

4. Запитаєш: чому комети зникають не так швидко, як інші вогняні метеори. Більшість їх існує до 6 місяців. Йосиф Юдей («Про юдейську війну», кн. VII, розд. 44) говорить, що перед зруйнуванням Єрусалима було видно комету, яка перебувала над містом протягом року. Відповідаю: це пояснюється багатьма причинами. По-перше: до цього призводить

велика кількість матерії. По-друге: її густота. По-третє: нова матерія відразу піднімається на те саме місце. По-четверте: оскільки вогонь не поширюється антиперистазою, як в ударі грому чи блискавки, він повільніший і дуже слабкий. По-п'яте: нарешті, оскільки комета рухається повільно, то наштовхується на інші випаровування. Та комета, яка за свідченням Йосифа // цілий рік стояла над Єрусалимом, з'явилася, треба вірити, згідно з божою волею. 226

Рідко коли спостерігалось, щоб комети затримувались в одному місці довше 6 місяців. І звідси підтверджується, що зірка, яка з'явилася в сузір'ї Кассіопеї, не була кометою, бо існувала 2 роки.

5. Наслідки комет — жахливі. По-перше, вони провіщають вітри і бурі. При утворенні комети збирається велика кількість випаровувань, вітри розсіюють багато матерії у повітрі — звідси вітри й бурі на морі. Потім, комети приносять неврожай і заразні хвороби, бо тоді земля звільняється від помірної вологи, що оплодотворювала її, а сухі випаровування, сірчані з домішками соди, наповнюють повітря якоюсь отрутою, звідки згубна інфекція, особливо у болотистих місцях, де волога, що висохла аж до густого, загниває. Дехто твердить, що комети навіть провіщають смерть царів і правителів. Можливо, цьому божому провидінню слід відвести більшу роль. Вважають, ніби причина тут та, що царі й правителі мають дуже витончену будову, однак багато хто з простих людей є дуже тендітним, а правителі здебільшого дебелі.

6. Людський розум сягав і вище. Спостерігали, що комети виникають над Місяцем, до них належить і та згадувана зірка в сузір'ї Кассіопеї та деякі інші. Назвеш їх кометами або інакше. Вони здаються просто світлими, а не запаленими тілами. Про їх причини будемо говорити у найближчому розділі.

Розділ шостий

ПРО ЯСКРАВІ Й КОЛЬОРОВІ МЕТЕОРИ, ЧУМАЦЬКИЙ ШЛЯХ, ВЕСЕЛКУ, КОРОНУ, СМУГИ, ПАРЕЛІЇ, ПАРАСЕЛІНИ, ВИР, ТРІЩИНУ І ПРО СУТИЧКУ КОГОРТ [МАРЕВО]

1. Перед тим, як ми перейдемо до вологих метеорів, треба сказати про якісь середні, що виникають із сухого або вологого випаровування і здаються вогняними. Однак вони не вогняні й не запалені, а освітлені й блискучі. Таких явищ багато, наприклад, веселка, корона, смуги, парелії, параселіни, вири й тріщини і те, що показує зображення війська. Мате-

рією всіх їх є сухе або вологе випаровування, а формою — той вигляд, який показують (бо субстанційною формою є форма самого випаровування), діючою причиною — світло Сонця, Місяця чи інших світил. Розглянемо деякі з них.

2. Спершу відкривається той світлий тракт через небо, який греки називали Гараксією, по-латині — Чумацький Шлях, про нього [співав] Овідій («Метаморфози», кн. I):

I ясний високий шлях на ясному небі,
Має назву Чумацький, славний самою білизною
Це є дорога найвищим до дому
Великого громовержця.

Про нього, крім казок поетів, були різні думки філософів, які подають: Арістотель («Метеори», кн. I, розд. 2); Дамаскін («Фізика», розд. 15); Плутарх («Про думки філософів», кн. III,
226/36- // розд. 1) й інші. Посідоній, кажуть, вважав той шлях якимось розсівом тепла світилами. Але ця думка не пояснює, яким чином дане тепло блищить. Діодор вважав, що це вогонь, який має згущену, стиснуту природу, але звідки ж він? Теофраст твердив, що це — сполучення двох півкуль; невирішене питання, чому таке сполучення, якщо воно існує, біліє? Демокріт й Анаксагор вважали це світлом зірок, які невидимі з боку Сонця через те, що між ними і Сонцем лежить Земля, хоч не затемнює його блиск.

По-перше, хибним є, що якісь нерухомі зірки можуть бути невидимі з боку Сонця, коли воно багато більше від Землі. Тінь Землі не може сягати аж до нерухомих зірок, як видно з викладу питання про затемнення. Потім, коли б це було істинним, то виходило б, що той шлях не завжди з'являвся б в одному й тому ж місці неба, бо або ті, або інші зірки уникали б появи Сонця.

Арістотель («Метеори», кн. I, розд. 8) вчить про Чумацький Шлях, який у нього існує не на небі, а нижче, і є не чим іншим, як великим згущенням палаючих випаровувань, ніби великою кількістю зібраних зірок. Останні перебувають у тій частині неба, де є той шлях. Отже, він є якоюсь великою і постійною кометою.

Цю думку захищає навіть св. Дамаскін. Але вона вже рішуче відкинута філософами і математиками. Бо, по-перше, неймовірно, щоб протягом стількох століть збуджувалася і випаровувалася із Землі така велика кількість випарів одної маси й виду, особливо у холодну зиму або жарке літо, коли випаровування дуже незначні. Потім, тому що Сонце у спеку або холод усуває всі випаровування своїм жаром. Так само, якщо б той шлях був нижче неба, то не розрізнявся б як такий, що проходить через одні й ті ж світила, а спостерігався

б у різних місцях під різними світилами, немов ті [метеори], які є у повітрі і розрізняються скрізь під однією і тією ж нерухомою зіркою. А зі свідчень відчуттів видно, що Чумацький Шлях всюди один і той же, перебуває на одній віддалі від одних і тих же світил. Крім того, відомо, що Чумацький Шлях рухається разом з восьмою сферою.

Отже, всі сучасні філософи поділяють думку, що той білий шлях є великим скупченням дуже малих зірок, які належать до восьмої сфери. Вони не можуть бути виразно побачені за допомогою нашого зору через свою малу величину, скупчення і злиття світла. Тому Чумацький Шлях не є метеором, хоча Арістотель шукав його місце серед комет.

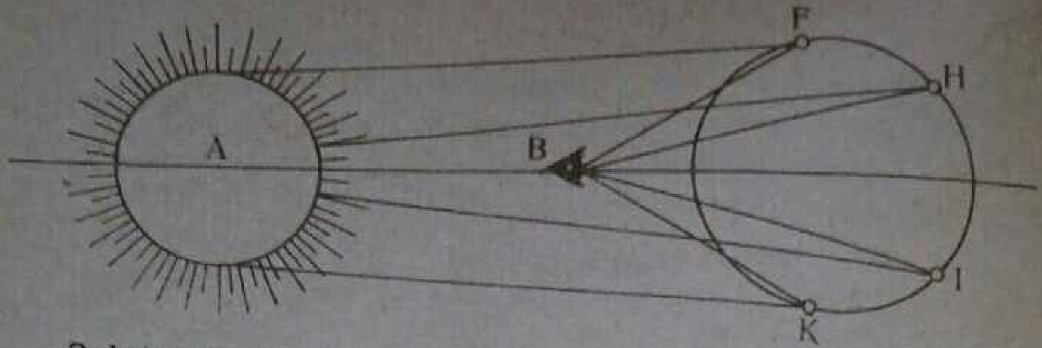
3. Серед справжніх ясних метеорів і в найнижчій сфері повітря часто спостерігається різнобарвна дуга, яку називаємо веселкою. Вона виникає не інакше, як тоді, коли якась росяна хмара розсіюється на численні малесенькі краплини // 227
і починає згущуватись у воду. Однак ці краплини ще росянисті і не так цілком згущені, щоб падати, не злиті між собою, а близькі й суміжні.

І коли її освітить Сонце чи Місяць з протилежного боку, то світлові промені, по-різному заломлені у тих краплинах і відбиті у формі піраміди до нашого зору, утворюють кольорову дугу. Щоб зрозуміти, яким чином це виникає, слід зупинитися на трьох [питаннях]. По-перше, чому веселка має форму півкулі? Як утворюються її кольори? Чому не вся півкуля, а лише краї здаються освітленими і кольоровими?

4. Отже, необхідно пам'ятати, що для виникнення веселки вимагається відбиття променів сонця. Безсумнівно, у веселці ми бачимо сонячне світло, яке ми не могли б бачити, коли б промені Сонця не дійшли до нас. Те відбиття постає так: у росяній хмарі є стільки малих і розрізнених між собою дзеркал, скільки дуже дрібних краплинок; в кожній з них відбиваються промені, що падають, і передають до нас те велике світло. Ми не зможемо спостерігати жодної веселки, якщо будемо знаходитися між нею і Сонцем, відвернувши очі від Сонця до веселки.

Через округлість Сонця промені його однаково віддалені від перпендикуляра (перпендикуляром називаємо лінію, проведену від центра Сонця на хмару). Падаючи на ті краплини і відбиваючись від них, промені утворюють конус, вершина якого є в нашому оці, а кругла основа — в самій хмарі.

Щоб ти це краще зрозумів, додаю малюнок, у якому центром сонця є A, поверхня ж росяної хмари F і H, центром ока — B. Перпендикуляр, проведений від Сонця через центр ока до хмари — AB, косі лінії, які падають AF, AH, AI, AK; лінії, або відбиті промені FB, HB, IB, KB.



Звідси видно, чому поверхня веселки сферична, чи краще куляста. Але слід пояснити, чому вона утворює не ціле коло, а лише сегмент. Покажемо, що він не може бути більшим
227/36· від півкола. //

Причиною є те, що центр веселки розміщується перпендикулярно центрові Сонця, тому коло веселки утворюється сонячними променями, що падають. Отже, якщо Сонце перебуває в самому горизонті, то горизонт буде пересікати як коло Сонця, так і колю веселки, проходячи через їх центри, а веселка буде рівною півкулі. Якщо ж Сонце знаходиться над горизонтом, то центр веселки опускається і вона буде меншою від півкулі.

У полудень веселка не може з'являтися, бо по діаметру протистоїть центрові Сонця. Цей діаметр не може в полудень проходити над горизонтом, а буде впиратися у землю. Однак тут мова йде про веселку, яка знаходиться над площиною разом із своїм спостерігачем, бо з підвищених місць може здаватися більшою від півкулі.

5. Кольорів веселки, взагалі, є три: багряний — у верхній частині, зелений — у середині і пурпуровий — у нижній. Іноді між верхнім багряним або червонястим і середнім зеленим з'являється якийсь жовтий. Філософ добре вчить, що це не новий колір, а так виглядає край багряного, злитий з краєм зеленого.

Велика зелень у густій хмарі більше підходить до чорноти, тому здається так, що багряний колір, який світліший і більший, близько до зеленого стає яснішим, через що здається жовтим. Поети просто наділяють веселку тисячею кольорів, як Вергілій («Енеїда, кн. IV) [в. 700—701]:

. . . . Отож на шафранних
Крилах із неба Ірида злітає, росиста, до сонця
Тисячі барв розсипає [1], ...

І («Енеїда», кн. V) [в. 609—610]:

Діва та зараз в дорогу збирається й тисячобарвним
Луком і летом швидким, нікому не видна, злітає [1].

[1] Переклад М. Й. Білика (*Вергілій*. Енеїда, с. 101, 109).

І Овідій («Метаморфози», кн. XI):

Вкривається одягом тисячі кольорів
Ірида... й т. д.

Інші говорять майже те ж для передачі, звичайно, не так великої кількості кольорів, як їх різнобарвності, і тому, що часто кольорів з'являється більше, ніж три — різних не видом, а інтенсивністю й відбиттям.

6. А яка їх діюча причина, як утворюються ці кольори, не так легко пояснити. Небо, світло і промені сонця, які потрапляють на краплини росяної хмари, як я сказав, створюють цю картину, бо легко можна імітувати веселку, якщо проти сонця ротом чи якимось інструментом розбризкати воду в повітрі.

Проте трудність полягає у способі, яким створюються кольори. Арістотель, щоб це пояснити, пропонує три думки. Перша: блиск у чорному чи через чорне виявляє багряний колір, що видно з експерименту. Якщо простягнеш між очима і Сонцем тонку, але густу чорну тканину, то побачиш багряний або червоний колір, хоч не дуже червоний через своє невигідне розташування.

Друга: зір, чим віддаленішу річ спостерігає, тим слабший, це зрозуміло само собою. Третя: чорнота є ніби запереченням, тому здалеку річ здається чорною. // З цього випливає: 228
все те, що є на значній віддалі, здається чорним.

Проте третю слід розуміти не так, ніби чорнота походить з самої відстані, бо вона виникає з якоїсь тіні і справжні чорні кольори видно в речах без всякої віддалі.

Кольори веселки пояснюють таким чином: коли промені Сонця падають на численні дзеркала росяної хмари,— одні з них ближчі, інші дальші від нас,— і відбиваючись від ближчих, які є чорнуваті, утворюють багряний колір, тобто блискучий з домішкою чорноти. Ті, що йдуть від віддаленіших, утворюють зелений, очевидно, блискучий, але чорніший, чи той багряний, але чорніший. А промені, які відбиваються від віддаленіших, утворюють чорніший, тобто червоний чи багряний, дуже насичений чорнотою. Але таке пояснення мало заспокоює розум, бо хоч воно, здається, істинне щодо багряного і червоного, однак нічого не говорить про зелений, хіба що багряний виникає з чорного й бурого. Ті кольори не відрізняються між собою, тільки що один був би багряним, другий пурпуровим, третій середнім, темнішим від попереднього і світлішим від наступного. Звідки й чому зелений? Я вважаю необхідним додати: близькі краплини чорніші не через віддаль, а через затемнювання від інших, яких мають за собою, і тому здаються багряними. Віддаленіші також не чорні, бо

не досить віддалені, і не дуже затемнюються. Вони є голубими. Оскільки промені Сонця мають золотавий колір, особливо коли відбиваються здалеку, то відбиті від голубих дзеркал є зеленими, бо жовтий, змішаний з голубим, дає зелений. Відбиті від дуже віддалених, частково тому, що вони чорніють через віддаль, частково тому, що самі промені, відбиті здалеку, є слабшими, утворюють знову червоний, але темний, який називаємо пурпуровим.

7. Зможеш закинути: якщо багряний колір виникає від найближчих, зелений — з віддалених, а пурпуровий — з найвіддаленіших, то чому багряний вище, зелений — нижче, а пурпуровий — найнижче, коли найкраще повинно б бути навпаки. І справді, пурпуровий вище зеленого, зелений вище багряного. Бо якщо перший був би вищий від другого, другий від третього, то другого й третього ми не могли б спостерігати.

Відповідаю. З Евклідової «Оптики» (правило 10) випливає: віддаленіші [краплини] вищих площин для ока здаються стиснутішими, хоч насправді більш стиснутими є ближчі краплини, ніж віддалені, які здаються вищими.

8. Чому здається різнобарвною не вся хмара, а тільки дуга в ній, всередині якої чорна хмара? Причиною, кажуть, є те, що коли б у тому середньому положенні дзеркала, які літають, відбивали промені до нас, то відбивали б їх під кутами, нерівними кутам падіння, чого не може статися. Коли промені відбиваються до землі, найнижчі з них падають в нижчі частинки і, відбиваючись від останніх, потрапляють не в наші очі, а йдуть одні до грудей, інші — до ніг і т. д.

9. Іноді з'являються дві веселки, одна над другою, але зі слабшими й розміщеними у зворотному порядку кольорами. Це трапляється тоді, коли є росяні хмари, а зображення
228 нижчої хмари, // ніби у дзеркалі з'являється у вищій хмарі.
36. Або коли промені відбиваються від нижчої хмари до верхньої, далі відбиваються від останньої під рівним кутом до очей спостерігачів.

Інверсія кольорів буде зрозумілою кожному із малюнка ліній, які виражають подвійне відбиття променів, бо віддаленіші промені після другого відбиття з вищої хмари будуть ближчими до хмари і розміщені в протилежному порядку.

10. Деякі [вчені] спостерігали навіть місячні веселки, однак вони трапляються рідко, тому заперечуються іншими недосвідченими. Арістотель свідчив, що бачив місячну веселку, але бачив тільки двічі за всі 50 і більше років. Даніель Сеннерт говорить, що у 1599 р. бачив вночі, серед літа, після великої грози, блискавок і їх ударів, вже коли вщухли буря і дощ, велику місячну веселку, яка за кольорами й красою могла змагатися з сонячною.

11. Деякі властивості веселки ми виклали раніше, до них можуть бути додані і ці. По-перше: веселка має кращий вигляд і відблиск, якщо за собою має щось темне й непрозоре, тому що таким чином краплини тієї хмари перетворюються в кращі дзеркала. По-друге: веселка чим нижча, тим довше триває, тому що більше й довше надається їй відповідна матерія, бо має над собою більше росяної хмари, ніж та, яка перебуває високо. По-третє: вершина веселки зникає швидше, ніж роги, з тієї ж причини. По-четверте: веселка відступає перед тим, хто наближається, переслідує того, хто відходить, тому що при зміні місця спостереження лінія, яка проходить від Сонця через око, шукає центра веселки в іншому місці. По-п'яте: веселка, яку спостерігають через оптичну трубу, здається розсіяною, тому що лінзи змінюють падіння променів. По-шосте: луги пахнуть, коли до них торкається веселка, якщо раніше були сухі, оскільки спадаюча хмара зволожує, а Сонце зігріває квіти, запах же збуджується теплотою і вологою. По-сьоме: вища веселка слабша від нижчої, бо промені, відбиті від неї до ока, слабші. Світло ж послаблюється великою відстанню і внаслідок подвійного відбиття. По-восьме: місячна веселка має вигляд майже одного кольору через слабість світла.

12. Чи сповіщає веселка про дощ або погоду,— судять порізному. Вірю, що показує те й друге через різне розташування хмар. Коли ми бачимо, що туман піднімається, очікуймо дощу, якщо опускається,— доброї погоди. Якщо хмари до появи веселки зменшуються внаслідок дощу, то наступна погода передбачається непоганою, оскільки тоді хмара, яка
випала, // буде у веселці — як це часто трапляється. 229

Веселка обіцяє дощ, коли до неї не було дощу, тому що останній утвориться з хмари, яка піднімається. Однак хмара може не перетворюватися в дощ жодною своєю частиною, а розходитися вся у повітрі і може утворювати веселку. Тому друга ознака менш певна.

13. Також виникає питання, чи була веселка перед потопом і яким чином стала не більш як знаком майбутнього потопу. Адже вона дається богом, як знак його спілки з людьми, тому що більше не хотів губити людський рід водами («Буття», 3). Є ті, хто твердить, що перед потопом не було веселки, але це абсурд. Бо якщо була хмара, то промені не могли не заломлюватись і таким чином не спричиняти веселки. Хіба що Сонце було нижче 45 градусів, а росяна хмара протистояла б йому. Якщо Сонце буде нижче вказаних градусів, то веселка не виникає, оскільки промінь не буде спрямований перпендикулярно до ока. Бог наказав вважати веселку, якої раніше не було, своїм повелінням, знаком своєї

близькості. Щось подібне до цього є у природі, бо веселка не з'являється, якщо не світить сонце. Потрібна злива, щоб усе небо з усіх боків вкрилося хмарами.

Цього досить про веселку. Однак певна частина з викладеного здається менш очевидною, особливо те, що сказано про кольори веселки, бо більш можемо дивуватися, ніж пояснити ту картину. Тому Платон називав веселку дочкою Тавманта[6], тобто здивування. До захоплення нею закликає «Екклезіаст» (розд. 41): «Дивись,— каже,— на неї і благослови того, хто створив її, бо вона дуже гарна у своїй красі».

14. Інші світлові явища як менш дивовижні, пояснюються легше. Корона — це блискуче коло, яке інколи з'являється навколо Сонця, а частіше навколо Місяця, іноді мале, іноді більше. Воно є не що інше, як світло Місяця, розсіяне навколишньою хмарою, як у ванній кімнаті навколо свічки. Це промені, розсіяні від країв диску світила на всі боки, і відбиті від об'єктів до ока краплинами. Тому корону іноді зображають круглою. Неоднакову її величину слід приписати меншій чи більшій відстані. Корона, яка виникає у ближчій
229 до нас хмарі, буде ширшою, ніж у дальшій від нас. //
зв. 15. Смуги — це сонячні промені, які прорвалися через отвори хмар. Вони найчастіше спостерігаються, коли сонце сходить, чи заходить. Це спостерігатимеш, якщо заховаєш джерело світла в темний папір з численними отворами.

16. Парелієм називається той віддалений блиск сонця, розміщений збоку, так, що здається другим сонцем, звідти й має назву, бо ἥλιος по-грецьки означає сонце, а парелій — подібний до сонця, або зображення сонця. Виникає він тоді, коли безперервна, рівна, густа хмара, спереду блискуча і гладенька, а ззаду темна, протиставляється сонцю скоса, так, як коли хто поставить до боку якоїсь речі скоса дзеркало, то побачить подвійне зображення; так і в хмарі, яка знаходиться косо збоку сонця, відіб'ється багато сонць.

17. Параселіни — це блиск в рівній і гладенькій хмарі, розміщений під кутом до місяця, який відображає місяць так само, як парелій сонце; σελήνη — місяць, παρασέληνον — зображення місяця.

18. Вир, який називається тріщиною й проваллям, виникає тоді, коли хмара по краях менш темна, а всередині темніша, являє собою наче колодязь чи якусь печеру, викопану до неба. Називається також проваллям, тому що небо неначе розривається раптовим світлом якогось запаленого випаровування під хмарами і утворює страшний вир.

19. Нерідко в хмарах з'являються й інші зображення речей, тварин, які стикаються між собою, озброєних людей і озброєних когорт воїнів. Про те, як над Єрусалимом було

видно такі дива, описує Макабій [7] за свідченням Иосифа Юдея на початку «Юдейської війни» (кн. II, розд. 5). У 402 р. н. е. були видимі вогняні списи і — пізніше, коли готи під проводом Алариха [8] захопили Рим,— багато інших [видовищ], які слід приписати не силам природи, а, без сумніву, божій волі.

Розділ сьомий

СУХІ МЕТЕОРИ АБО ВІТРИ

1. Слід, щоб ми сказали про сухі метеори, тобто про вітри, які не мають у собі ні вогню, ні світла. Тут є два дуже складні питання: одне — про матерію вітрів, друге — про їх діючу причину. Одні [автори] вчили, що вітри є не що інше, як рух повітря, але вони не пояснили ні матерії вітрів (бо повітря само собою не є матерією вітрів, як буде сказано далі), ні причини руху, хоч ніхто не вагається, що коли є вітер, то повітря збуджується й рухається.

2. Як вчить загальна думка, матерія [вітрів] складається з теплих і сухих випаровувань. // Наводяться такі ознаки 230
цього. По-перше: вітри здебільшого осушують. Далі, експеримент свідчить, що червоні хмари, розсіяні по всьому небу, і червонуватий місяць провіщають вітри не з іншої причини, як тому, що угору вилетіло багато гарячих і сухих випаровувань. Це вагомий доказ. Не заперечує цю думку й те, що одні вітри сухіші, інші вологіші. Бо гаряче й сухе випаровування може змішуватись з вологими випарами і нести їх з собою так, що виникає дощовий вологий вітер. Що один вітер теплий, інший холодний, є випадковим, бо той несе з собою тепле, а цей — холодне повітря.

Одні, як Сенека («Природничі питання», розд. 9) та його прихильники — стоїки, говорили, що повітря само собою має рушійну силу, яка може рухати себе так, як тварини. Але це абсурдна думка. Якщо б повітря мало її само собою, то воно або рухалося б рівномірним і безперервним рухом, як рухаються небеса, або було б твариною, яка на свій розсуд перебуває то у спокої, то рухається в той чи інший бік.

Інші причиною руху [вітру] вважають розрідженість повітря, а саме: коли повітря нагрівається сонячним теплом, воно стає рідшим, і, не маючи змоги розміститися в тому самому просторі, де перебувало раніше, воно, розширюючись, рухається. Ця думка — істинна, але невичерпна. Дійсно, повітря рухається, коли розріджується. Я вважаю, що це

справжня причина, тому що завжди при сході сонця знімається ніжний вітерець, і рухає повільно листям дерев. Зрештою, ця причина не в змозі утворювати великі і сильні вітри. Крім того, нерідко навіть взимку бувають дуже сильні вітри, а влітку — абсолютний спокій повітря.

4. Теофраст вважав, що рух вітрів походить від самого випаровування. Оскільки випаровування не цілком сухе, а має багато вологих домішок, воно складається з легких і важких часток, з яких одні рухаються вгору, інші — вниз і так вітри віють збоку. Ця думка викладає вірогідну причину руху вітрів і руху збоку, однак не говорить, чому вона так сильно збуджується, хоч Теофраст міг би сказати, що ця сила походить від більшої кількості випаровувань і пари. Так, якщо між собою зіткнуться величезні кораблі, то виникає більший рух і течія води, ніж це були б маленькі човни. Але в зв'язку з тим, що взимку і влітку, коли не піднімається велика кількість випаровувань і пари, звичайно, віють найсильніші вітри, ця причина не буде задовільною.

5. Декому здається, що рух вітрів виникає завдяки притяганню Сонцем та іншими світилами маси випаровувань, які, як ми сказали, є матерією вітрів. Швидко піднявшись вгору, вони входять у середню сферу повітря. Звідти вириваються,
230/38. виштовхнуті холодним та густим повітрям, // тому що численні [частинки] рухаються вниз, інші через властиву їм легкість тягнуться вверх, і коли жодна частинка не перемагає, ніби припинивши суперечку, рухаються лише вбік. Ця думка вірогідніша.

6. Щоб наша думка стосовно цього була ймовірнішою, слід знати ще й таке. 1. Сухе випаровування повинно бути не гарячим, а помірним від змішаних між собою випарів, інакше воно завжди загорялося б, як ми сказали про блискавки й комети. 2. Вітер подібний до річки, яка, витікаючи від свого джерела, дедалі збільшується, коли в неї вливаються інші струмки. Вона набирає більшої сили, якщо не стримується високими берегами. Так і вітер, виходячи з місця свого початку, ніби з джерела, якщо натрапляє на інші зустрічні чи попутні випаровування, зростає масою і, збурений ними, пробільшає. Як річка, коли її зупиняє зустрічний насип, прориваючи його, застосовує найбільшу силу, так і вітер, якщо входить у зустрічні густі й вологі випаровування, прорвавши їх, дуже лютує. Завжди бачимо: він сильніший в горах, які переходить, ніби греблі, ніж на полях, сильніший у вузьких, ніж просторих місцях, так само сильніший біля стін будинків, ніж на широких чи рівних дорогах. Звідси можуть бути розв'язані багато проблем про вітри, наприклад, чому вітер віє не безперервно і не постійно, а протягом години витворює

різні варіації і т. д. 3. Велике значення має для збудження вітрів особливий вплив певних зірок. Експеримент, проведений математиками, показує, що при певному збігові зірок на сході й заході виникають дуже сильні вітри. 4. Більший чи менший тиск вітрів відповідає силі, з якою випаровування підіймається вгору. Чим швидше вони підіймаються вгору, тим швидше виштовхуються, як це бачимо, кидаючи м'яча. 5. Крім того, повітря також приводиться в рух вітрами і, зрушене, взаємно допомагає в русі самим вітрам, подібно, як виведені зі стану спокою терези (bilances) не відразу врівноважуються.

7. Оце те, що ймовірніше говориться про причини вітрів. Правдивим з них, розумно кажучи, є одне те, що при розгляді природи в більшості випадків приховується. Це, здається, згадує Св. письмо, коли говорить (псалм 134, кн. пророка Єремії, розд. 10), що бог створив вітри із своїх скарбниць, тобто із цілком таємних причин природи.

8. Різноманітність або види вітрів найкраще виводяться із різноманітності місць, хоч щодо субстанцій немає ніякої відмінності. Оскільки існують чотири основні напрямки горизонту — схід, південь, захід і північ, то відповідне найменування одержують і 4 головні вітри, які виникають у тих місцях: зі сходу — східний вітер, з півдня — Австр, із заходу — рівноденний Фавоній, з арктичного полюса, або з півночі — також названий північним, або Аквілон. Однак тому, що сонце не завжди сходить і заходить в одному й тому ж місці, іншим є схід і захід рівнодення. Від них бере початок східний вітер і Фавоній. Іншим є схід і захід сонцестояння, яке подвійне — зимове й літнє, [сходом літнього] сонцестояння є те місце на сході, звідки сонце починає відходити і зменшуватись день; а зимове — звідки починає підійматись і збільшуватись день. // Їм протистоять два заходи. Додано 231
сюди 4 вітри: Церіас — починається від літнього сходу, Корус — від літнього заходу, Вультурн — від зимового сходу й Африк — бере початок від зимового заходу.

Після них відкрили ще 4 інших: два з півночі й два з півдня, той, що дме між Аквілоном і південним сходом, називається Борей, між північчю і літнім заходом — Фрацій, між Австром і зимовим заходом — Забонт. І це дуже спрощене число вітрів.

Сучасні моряки збільшили число вітрів до 32. Вони ділять горизонт на 8 рівних частин, яким приписують 8 вітрів, називаючи їх основними. До них додають інших 8, які знаходяться між основними, і називають їх середніми. Між основними й середніми (яких є 16) розміщують ще 16 інших середніх і називають квадратами. Важливішими є перші 16 —

головні й середні. Показуємо їх на поданому малюнку, надаючи їм назви.

У цих вітрах необхідно визначити головну протилежність. Найпротилежніші ті, які розміщені по діаметру. Так, східний протилежний Фавонію, Австр—Аквілонові й ін.

Від напрямків вітри набувають протилежних якостей. З одних несуть холод, з інших — сухість. Так само з одних місць, звичайно, із заразних або чумних, якими є гнилі, болотисті місця, або з місць, зайнятих великими й густонаселеними містами, довгим перебуванням війська, вітри несуть нещастя або чуму. А з інших — віють здорові вітри, бо, проходячи через приємні місця, луги, ліси, чисті плинні води, наповнюються запахами квітів, листя і трав.

А взагалі, південні вітри здоровіші, ніж всі інші, які є носіями вологи й гнилизни, тому Сеннерт каже, що для цих подувів не слід відкривати ні кімнати, ні будинки, ні бібліотеки, ні житниці.

Розділ восьмий

ЗЕМЛЕТРУСИ

1. Після розгляду вітрів необхідно розглянути причини землетрусів, бо перед їх розглядом здається, ніби вони залежать від вітрів, чи подібні до вітрів, а саме — це шал вітрів, коли земля тремтить і хитається, як хитається розбурхане вітрами море.

Різні автори називають неоднакові причини землетрусу.
231 Їх думки можна бачити // в Арістотеля («Про небесні яви-
38· ща», кн. І, розд. 7), у Сенеки («Природничі питання», кн. IV, від розд. 5 до 21), у Плутарха («Думки філософів», кн. III, розд. 15), у Плінія («Природнича історія», кн. II, розд. 79). Прагнучи до стислості, ми їх обминаємо, розглядаючи тільки те, що нам здається вірогідним.

2. Коли Земля була б рухомою сама собою не лише як ціле, але й,— якщо думка Коперніка правильна,— могла б зрушитись щодо частин свого суходолу під впливом навко-

лишнього середовища, вод, вітрів, натиск яких вона досі витримала й стійко вистояла, то слід було б вірити, що останні приборкуються якоюсь протидією, джерело якої перебуває в ній самій.

Як зрозуміло кожному з досі сказаного, у надрах землі містяться води і випаровування подвійного роду. Землетрус не можна приписати водам, бо вони не такі рухомі, не здатні до дуже швидких і сильних рухів, які потрібні у великій кількості для того, щоб проривати малі греблі, зруйновувати будинки й міста. Якби землетрус спричинявся водами, то слід було б мати під землею величезне море.

Це робить вірогідною і ту думку, наведену Сеннертом («Фізика», кн. IV, розд. 3), яку висловив колись Скалігеро (вправа 38): «Існує у західній частині Іспанського острова гора великої висоти. Всередині гори є багато печер, у яких спадають вниз потоки з таким гучним звуком і таким великим шумом, що тиша порушується на 5 тисяч кроків навкруги, але там немає жодного руху землі». Те ж саме стосується вологих випаровувань.

3. Через те землетрус слід приписати гарячим і сухим випаровуванням. Бо гарячі й сухі подуви здатні спричинити дуже сильний рух, що видно з явищ грому, блискавки, вітрів, вихорів і бур.

Історія свідчить про прорив вітрів і подувів великої сили, викидання нею з глибин землі каміння, попелу й інших [тіл], здебільшого після землетрусу. Також землетрус здебільшого не припинявся, поки ті закриті подуви не зроблять прориву, що трапилося біля Понтійської Гераклеї [9] і на острові Гієра [10], як свідчить Арістотель («Про метеори», кн. II, розд. 8). Крім того, в той час, коли море спокійне і небеса тихі, а матерія вітрів зберігається в глибинах землі, відбувається багато землетрусів.

4. І щоб хтось не вважав неймовірним, що ніжним подувом і легким тілом можуть рухатися такі величезні маси землі, добре нагадує Арістотель, що це є дивна могутність енергії, яку можна бачити і в повітрі, і в живих тілах. У повітрі, бо відомо, що величезні скелі переносить з одного місця на інше, вивертає гаї й ліси, перевертає цілі будинки, найвищі вежі. У живих тілах: за спонукою живих духів іноді один слабий робить те, що не можуть зробити багато здорових. Так, колись один божевільний руками розламав кайдани, які багато хто із здорових і сильних не міг зламати. Отже,
таку велику силу може мати сухе випаровування, // закрите 232
у вузьких місцях, коли шукає виходу.

5. Запитують про збудження і рух вітрів, про рух підземного випаровування, чим саме воно рухається і як збуджує

рухом землю. На це питання дається загальна відповідь, що немає одної причини, і багато авторів поділяють цю відповідь або частково, або цілком. Випаровування може нагріватись і розріджуватись сонцем чи розігрітою поверхнею землі, а жар проникає в якісь відкриті щілини й печери; чи зимовим холодом, який через антиперистазу збирається у верхніх частинах; чи підземними вогнями; чи, нарешті, коли якась інша причина перекриє випаровуванню дорогу до виходу. Тоді воно, збільшене, не маючи місця, яке зайняло, шукає шляху і знищує перешкоди, які може.

Ця думка стверджується. По-перше: передчуттями, які спостерігались, коли загрожував землетрус; спостереженням пір року і місць, де інколи відбувається землетрус; нарешті, різними наслідками землетрусу.

6. Передбачення й ознаки майбутнього землетрусу спостерігалися такі. Перше: коли немає ніякої іншої причини, вода в колодязях стає каламутнішою і має поганий запах. Бо ця каламуть і запах виникають внаслідок великого подуву в надрах, який намагається прорватися і виштовхує землю, змішану з сіркою. Так, Ферекід [11], вчитель Піфагора, ковтнувши води з криниці, кажуть, передбачив землетрус. Друге: якщо вода в криницях чи річках підіймається або закипає; причина цього та ж сама, бо подув, який іде з середини, підходить під землю й поволі виштовхує воду, яка в ній знаходиться і викидає її вгору. Третє: якщо тиша у повітрі небуремна й довга; тоді випаровування у надрах землі шукає виходу. Так розповідав Сенека («Природничі питання», кн. V, розд. 12): перед землетрусом, який був у часи Нерона [12] в Кампанії [13] протягом багатьох днів була ясна погода. Четверте: якщо в час заходу сонця, чи дещо пізніше, з'являється тонка лінія хмаринки, простягнутої далеко в простір і нерухомої, як передають Арістотель («Про метеори», кн. II, розд. 7) і Пліній (кн. II, розд. 8). Така хмара вказує, очевидно на те, що не віє навіть найменший вітерець, а все спокійне. П'яте: якщо в середині літа наступить незвичайний холод, бо тоді випаровування, що утворилися у надрах, коли минуло тепло, або збільшились наданою антиперистазою, збираються і потрясають землю.

Що стосується часу виникнення землетрусів, то Арістотель вчить («Про метеори», кн. II, розд. 7), що вони бувають найчастіше весною і восени. Причиною є те, що зимовий холод не викликає випаровувань із надр землі, якщо вони не зумовлюються іншим, а влітку жар їх розчиняє. Частіше трапляються землетруси вночі чи у полудень, ніж в іншу пору; вночі через антиперистази холоду, а вдень — випаровування більше розріджуються.

8. Не всі місцевості однаково схильні до землетрусів. Бо, по-перше: землі дуже холодні й дуже теплі рідко коливаються; перші тому, що мають в собі незначні випаровування, другі — тому що їх випаровування під впливом надто великої спеки швидко зникають. Порожнисті місця, густо вкриті заглибинами, часто зазнають землетрусів. Це спостерігається у Фрігії [14], Карії [15], Італії, Лідії [16] і в багатьох інших місцях. Однак, якщо заглибини відкриті небесам, то вони безпечні, бо легше випускають подув випаровувань, а гористі місцевості, які мають більше печер, легше й частіше зазнають струсу, ніж рівнини. Так само землетрус частіше буває на островах, ніж в інших районах. Про це свідчать: Кіпр, Сіцілія, Евбея [17] й інші, морські порти, такі як Константинополь, також часто зазнають землетрусів. Причина, кажуть, та, що через антиперистазу оточуючої рідини виникає багато сірки і випаровувань, які до того ж легко запалюються.

9. Землетруси мають різні й дивні наслідки. По-перше: бувають зміщення землетрусом землі. Пліній у // розд. 83 кн. II каже, що подібне трапилося в останній рік правління Нерона, коли громадська дорога, яка проходила лугами поміж маслинами, змістилася в інше місце. Причиною цього є, напевно, підземне коливання, яке рухає кругом підхоплену землю. По-друге: іноді протилежними ударами стикаються будинки, очевидно, коли два подуви, спрямовані один одному назустріч, вдаряють об річ, що лежить між ними. По-третє: іноді земля, широко розкрившись, розпадається і заховує у глибоке провалля цілі міста і знову закриває щілину, не залишаючи від них жодного сліду, очевидно, тому, що місткість порожнини відповідає поглинутій масі. Про це нагадують 4 міста, поглинуті землею: одне на острові Альперія [18], друге на Евбії, третє у Фракії, четверте у Фінікії [19] біля Сідона. По-четверте: інколи земля сильним поштовхом підіймається вгору, це трапляється як на континенті, де утворюються нові гори, так і на морі, де виникають нові острови. По-п'яте: як відомо, коли земля під морем утворювала провалля, поглинаючи хвилі так, що була можливість збирати рибу, яка залишилася на оголеному дні. Так трапилося за консулату Марка Антонія і Долабелли [20], коли відплив залишив на суші велику масу риби. Подібне трапилося після землетрусу, який за [імператора] Феодосія поглинув багато міст, а кораблі, які пливли морем, опинилися на суші. По-шосте: деколи подув виривається і море подібно до гір підіймається. По-сьоме: річки також розливаються в різні боки. По восьме: звичайно, виникають нові джерела, а старі, навпаки, висихають. По-дев'яте: буває так, що гарячі води після землетрусу стають холодними, а холодні — нагріваються; змішаними потоками гарячі зли-

232 / зв.

ваються з холодними і холодні з гарячими, або багатьма шляхами гарячі пливуть по холодних місцях, а холодні — по гарячих. По-десяте: нарешті, найчастіший наслідок землетрусу — вогняне виверження, тому що випаровування запалюються й охоплюються полум'ям, і коли земля піддається коливанням, вони вириваються. Все це свідчить, що землетрус відбувається не інакше, як силою великого запаленого чи розрідженого випаровування. Це саме ясно показує сучасний спосіб вибухів, які, коли під місто підкладено і підпалено порох, імітують страшний землетрус, руйнують споруди, піднімають в повітря будинки разом з людьми.

10. Різні [автори] нараховують багато видів землетрусів, залежно від того, як руйнується земля. Однак Арістотель вважав, що існує лише два види, що перший з них, твердив він, є подібний до тремтіння. Коли подув проходить через велику кількість землі довго і широко, то стрясає не в глибині, а з боків, і збуджує коливальний рух чи в цей, чи в другий, чи в ще інший бік. А другий вид є поштовх, коли, вириваючись з глибин землі і кидаючись угору і вниз, подув намагається прямо загорітись.

233 Такий поштовх // спостерігається в живих [тілах], коли артерії то піднімаються, то спадають. Цей поділ здається найкращим, бо решта видів поділу, які пропонуються іншими [авторами], легко зводяться до цих двох видів.

Не можна не сказати і про шум, який є величезним і страшним. Адже землетрус, виникаючи від сильного зігнення й удару закритого всередині випаровування, постійно супроводжується якимось звуком. А інші [автори] пояснюють важкі й різкі, ясні й глухі звуки різним коливанням подуву, яке виникає через різну диспозицію й розміщення порожнин. Бо як від різної будови і якості гортані та дихальних шляхів з повітря, яке видихається, походить величезна різноманітність звуків у людей, так і в землетрусах різноманітність звуку походить від різної форми каналів, через які він проходить, і від якості матерії, яка спричиняє натиск, і від самої кількості випаровувань.

Отже, з широких ходів вириваються сильні й низькі звуки, з вузьких — пронизливі й високі, із скривлених, з різними перешкодами — страшні й глухі, з гладких — ясні й виразні; так само у вологих звучить щось глухе, у болотистих — булькає, в твердих і піщаних — гуде. Здається, що це ревуть воли, гавкають собаки, виють вовки і звучать голоси різних диких тварин.

Арістотель же твердив, що в землетрусах звучить лише один звичайний звук, який нагадує рев вола; про це навіть писав Вергілій («Енеїда», кн. VI) [в. 254—257]:

......А як заблисла вже заграва перша
Й стало світати навкруг, під ногами земля застогнала,
Заколихались верхів'я лісів і, здавалося, чути,
Як десь собаки завили у пітьмі з приходом богині.[1]

Розділ дев'ятий

ПРО ВОЛОГІ МЕТЕОРИ, СПОЧАТКУ ПРО ТІ, ЯКІ Є НА ЗЕМЛІ, ТОБТО МОРЯ, РІЧКИ Й ДЖЕРЕЛА

1. До цього часу ми говорили про метеори, які складаються з сухих і теплих випаровувань. Тепер слід сказати про інші види метеорів, про ті, які походять з вологих випаровувань.

В першу чергу, деякі зустрічаються на самій землі — моря, річки, джерела й т. ін., що справедливо розглядаються серед метеорів. Вони не є чистими й первинними елементами, а мають в собі різні домішки з землі, солі, сірки, навіть повітря, а також дещо з вогню. Тому, коли йшлося про елементи, було сказано окремо про воду як елемент, хоч при викладі тієї проблеми про це говорилося побіжно. А тепер розглянемо, як існують води в морях, річках, у тому чи іншому місці, з'ясуємо походження, види і деякі властивості кожної.

2. Розпочнемо з морів. Питання про їх походження ми вже виклали в «Шестидневі», де пояснено, як бог відокремив воду від суші. Тому тут треба з'ясувати лише види, або краще число морів. Гідрографи нараховують 5 морів: Океан, Середземне, Червоне, Перське і Каспійське моря.

Океан, який набагато перевищує інші моря шириною і величиною, оточує всю землю, виходячи від Кадікської протоки й Гераклових стовпів, як від воріт, і незмірно розливається навколо, омиваючи різні області, землі різних народів, континенти, острови, миси кривою течією. І від них одержує різні назви. Бо, залежно від місця, називається: Західним океаном, Східним, Ефіопським, Атлантичним, // Британським, Германським, Скіфським. 233

3. Середземне море, вриваючись з Океану між мисами Абіл 36. у Мавританії і Калпа в Іспанії, розливається по середніх землях і відділяє Африку від Європи. І хоча воно вміщує такі ж води, проте називається іншими іменами, ніж Океан, від різних областей, які омиває. Бо в Італії — Італійське, в іншому місці — Іберійське, Балеарське, Лігустійське, Сіцилійське, Крітське, Єгипетське, Памфілійське, Сірійське, Егейське, Міртійське,

[1] Переклад М. Й. Білика (*Вергілій*. Енеїда, с. 134).

З протилежного боку їм протиставляється Понт, який складається з багатьох частин, а його внутрішня доступна частина називається Меотійським, другу, затиснуту вузькими проходами, називають Пропонтидою, яка відділяє Європу від Азії. Але їх краще можна побачити на географічних картах.

Червоне море є в Аравії, від якої навіть називається Аравійською затокою; вважається, що його довжина близько 350 левків.

Але найважливішою проблемою у авторів є питання про його назву, і чи воно справді червоне. Були різні думки античних вчених. Одні, як Курцій [21] і Пліній, вважають, що воно або назване так від царя Еритра [22], тобто червоного сина Персея і Андромеди [23], або від самого такого кольору. Дехто не приймає до уваги кольору, а твердить, що назва походить від самого царя Еритра.

Суперечку розв'язало плавання Лузитан [24], які, як передають коімбрійці з Барія [25], дослідили, плаваючи цим морем, його колір. Спочатку говорилось, що це море мало червоний колір, потім, щоб довідатись про причину кольору, черпали воду з моря на корабель. Коли побачили, що вона прозора і позбавлена взагалі кольору, то вирішили, що вона повністю походить від червоних пісків і коралів, якими вистелене дно моря.

5. Перське море назване так від перських народів. Його форма нагадує голову і має в довжину близько 250 левків.

6. Каспійське море, яке ми називаємо Гірканом і Хвалинським морем, є не стільки море, як величезне озеро або болото. Воно утворилось від злиття багатьох річок, і з усіх боків закрите берегами, хіба що має якийсь таємний підземний зв'язок з Океаном. Шириною воно на 8 і довжиною на 15 днів плавання, як говорив Геродот. Однак сучасні купці твердять, що перепливають всю його площу не більше як за 12 днів.

7. Довгим було б перераховування різних властивостей морів, і не так філософи, як історики вважають, що тут необхідно навести тільки те, що свідчить про сили землетрусів, і потрібне для з'ясування того, що ми сказали вище про походження і народження досконалих тварин, і що боже провидіння не може подолати жоден аргумент. Очевидно, що моря іноді утворюють нові плавучі острови, іноді відривають землю від континенту і внаслідок цього виникають сталі острови, і навпаки, старі острови приєднують до континентів. Серед тих, які піднялися з моря, відомі, по-перше, Делос і Родос, далі біля Мелона піднявся Анапа, між Лемпом і Гелеспонтом — Неа, між Лебедем і Теоном — Алана, між Кікладами — Фера, Ферасія,
234 Гієра. А з тих, які колись були приєднані до континенту, але пізніше відірвані, відомі такі: Сіцилія відірвана від Італії, // Кіпр — від Сірії, Евбея — від Беотії, Бестик — від Віфінії

і т. д. Навпаки, деякі були приєднані до континенту, як Антіса до Лесбоса, Зефірій до Галікарнасу, Етуза до Мінді, Дромісій і Перпес до Мілету, Нарискуза — до мису Партенія. Але це не слід розуміти так, що певні острови відриваються чи приєднуються до континенту завдяки [власному] рухові і народженню, а вони відриваються та приєднуються через відлив й прилив.

Що стосується джерел і річок, то про їх походження скажемо загально, бо це дуже серйозна проблема. Одні вважають, що вони виникають із дощових вод, які, випавши, спершу збираються в якісь підземні печери, потім, знайшовши вихід, вириваються. Вони служать джерелом завдяки місткості печер, їхньої води вистачає для наповнення русла річки, поки вона не збільшиться новим дощем.

Арістотель («Метеори», кн. I, розд. 13) вважає, що річкова і джерельна вода виникає з повітря і розчинених у воді випаровувань.

Інші, як св. Василій («Шестиднев», гомілія 4), Ієронім («Еклезіаст», розд. 1) Дамаскін («Православна віра», кн. II, розд. 9), вважають, що наповнення річок і джерел бере початок від моря. І це спільна думка, яку приймаю так, щоб дві попередні відхилити. Якщо ж деякі озера можуть утворюватися першим, деякі другим арістотелівським способом, то неймовірно, щоб величезні річки, якими є Ніл, Дунай, Дніпро й ін., могли утворюватися чи з випаровувань, розчинених у воді, чи з самих дощів. Отже, ці і подібні беруть початок з моря.

Не суперечить цьому і те, що тут звичайно виникає питання, а саме: як може статися, щоб води, які витікають з моря і проходять по землі, могли підійматися вгору. Бо вище ми показали, що море нижче від землі, і сказали, що своєю вагою воно спрямоване до центра, щоб підійти під землею. А тому, що воно щоденно збільшується річками, які в нього впадають, то, щоб не стати вище землі, воно все більше і більше тисне на підземні води, поки вони не підіймаються угору. Крім того, деякі моря вищі від окремих далеких земель, і можуть легко направляти в них свої води.

Види річок і джерел треба виводити з їхніх певних властивостей. Вони майже незліченні і не можуть всі бути розглянуті. Проте згадаємо деякі властивості річок і деякі — джерел. По-перше: існують певні джерела, які мають дуже кислі смакові властивості (що спостерігаємо у Римі, недалеко від Мілі-дійського мосту на березі Тібру), і вони славляться в народі через свої численні лікувальні властивості. По-друге: є навіть пахучі, як джерело на Пелопонесі у Метоні. Воно виділяло запах кіріценської мазі. По-третє: є гарячі й киплячі, і їх багато. Причинами тих запахів, смаку і тепла є не що інше, ніж місця,

через які вони протікають. Бо пливучи через підземну теплоту, вони й самі нагріваються, проходячи через пахучі місця — самі починають пахнути, протікаючи через копалини — одержують різний смак. По-четверте: одні, підіймаючись і опускаючись, наслідують хвилювання моря, таким, кажуть, є одне в Гадах і Бурдегальське в Галлії. По-п'яте: деякі спершу нагріваються, потім киплять, тоді перестають кипіти, холонуть і цілком замерзають; таким найдивнішим з усіх є описане Курцієм в «Додонському лісі». По-шосте: кажуть, що в Кантабрії є три джерела, розміщені недалеко одне від одного, а зливаючись в одне русло, вони висихають 12 разів на день, іноді — 20. По-сьоме: в Херсонесі Родосському [26], кажуть, існує джерело, яке само себе очищає, бо викидає з середини мул, листя й кору.
234 По-восьме: Нарешті, // якщо правду каже Овідій, він згадує
зв. багато дивних джерел («Метаморфози», кн. XV).

8. Води Атаманта, піднявшись,
кажуть, підпалюють дерево,
коли місяць заходить.
9. Цікони мають річку, яка дає питво
І надає ясності нутрощам скель,
темним речам.
10. Кратіс [27] і близька йому [річка] створюють на
наших полях рослини, подібні до
бурштину й золота.
11. Що є більш дивним, ніж те, що зміцнює
не тільки тіла, але й душі,
хвилює рідини,
Кому нечуваними є погані хвилі Салмація [28]
або зяючі озера? Якщо хто черпає
їх долонями,
то або шаленіє, або тяжко страждає
від дивного смаку.
12. Всякий, хто у Клітонії [29] затамував
спрагу з джерела,
Уникає вин, і радіє від дивних хвиль
Абстемія. [30]
13. До нього пливе різний за своїми діями потік
Лінцест, [31]
Всякий, хто ковтнув його трохи жадібним горлом
Хитався не інакше, як наче б випив чистого вина.

Ці й інші численні властивості джерел прочитаєш у Плінія і в багатьох інших письменників, які описують природу. І хоча окремі з них істинні, я не піддаю їх філософському розгляду через брак часу.

Є також багато річок, відомих надзвичайними властивостями. По-перше: багато великих річок впадає в море багатьма гирлами, як Рейн у Германський Океан — трьома, Дунай в Понт — шістьма, По в Адріатичне море — сімома, Інд — стількома ж в Індійський океан, Ніл — також сімома дуже широкими й дуже багатоводними. Але набагато відомішою щодо цього є в Російській імперії Волга, колись названа Ра, яка починається з величезного озера у величезних лісах і впадає у Каспійське море 72 гирлами.

По-друге: інші, навпаки, мають лише одне гирло, але дуже широке; такою є річка у Бразилії, яка називається Аргентей. Вона впадає в середину моря гирлом шириною в 40 левків з такою швидкістю, що моряки далеко від берега черпають з неї прісну воду. Її й іншу, які зберігають свою чисту прісноту в середині моря, згадує св. Григорій Богослов у «Пісні» про своє життя.

По-третє: деякі спадають водопадами. Кажуть, Ніл має два, і ними спадає з таким шумом, що від його звуку глухнуть мешканці. Проте наш Дніпро перевищує майже всі інші числом і величиною порогів.

По-четверте: є такі, які несуть, кажуть, золоті самородки, як Таг в Іспанії, Пактол // в Лідії, Гебр у Фраків, Ельба в Німеччині. 235

По-п'яте: є такі, які поглинаються западиною землі, як Тіман на Аквілейському полі в Італії, По в Альпах, у Цісальпійській Галлії, Анас у Тарацінській Іспанії. Вони, кажуть, пориувши під землею, після декількох левків виходять. Подібне описує Курцій.

По-шосте: є такі, що їх випивають озера. Це стосується, зокрема, Йордану, відомого хрещенням Христа, який, впадаючи в озеро Альфальтім, губить світлі води, домішуючи погані.

Лише Ніл з усіх має ту властивість, що розливається в іншу пору року — влітку, і компенсує в Єгипті нестачу дощу. Витікає з невідомого джерела, хоч деякі вважають, що він бере початок із священного місця і є річкою, яка називається Піон («Буття», кн. II). Однак з його початком пов'язане інше питання, а саме: чи існує рай і де він є. Говорити ж про цю справу належить не нам.

Розділ десятий

ПРО ВОЛОГІ МЕТЕОРИ В НАЙНИЖЧІЙ СФЕРІ ПОВІТРЯ: ЛІД, МРЯКА, ТУМАН, РОСА Й ІНШІ

1. Ледве піднявшись над водою, у найнижчій сфері зустрінемо багато такого, що збуджує цікаві питання. Так, вартий уваги лід, який є нічим іншим, як затверділою на самій поверхні від холоду водою. Однак не легко пояснити, як відбувається те затвердіння.

Відомо, що холод має згущувальну властивість, як тепло — розширювальну. Проте можна запитати, яким чином холод згущує? Чи витягуючи деякі вологі частинки, щоб добре пов'язати між собою інші, сухіші, чи, навпаки, стискуючи всі в один менший простір?

У цьому питанні друга частина взагалі ствердна. Бо якщо лід утворювався б першим способом, то утворювався б силою тепла, навіть легше, ніж силою холоду, оскільки тепло, коли воно розріджувало б, то витягало б багато частинок, щоб інші, сухі від природи, стискалися. Таке стискання називається висушуванням, лід від нього дуже відрізняється. Отже, лід виникає від стискання рідких і сухих, тобто земних частинок.

Ймовірно, що такому згущенню сприяє навіть хімічна сіль. Досвід свідчить, що вживання солі приводить до замерзання; якщо наллєш трохи води в олов'яну чи срібну посудинку і досиплеш солі, то вона вкривається льодом.

2. Античні автори запитували: чи може море замерзати? Плутарх висуває негативну думку в книзі «Про природні причини» (розд. 8 та інші). Зрештою, досвід показує, що в деяких місцях море замерзає, як свідчать автори, наведені коімбрійцями в «Метеорології» (трактат 4, розд. 7). Морю властиво звільнятися від льоду, оскільки велику масу води важко скувати, як і великі річки.

3. Уже в самому повітрі внизу літає туман, тобто якась імла, густіша від повітря й рідша від хмари. Вона є не що інше, як дуже рідка хмара. Туман виникає тоді, коли випаровування, які підіймаються з землі, не можуть піднятися вгору, тому що мають мало тепла в повітрі чи в самих собі,
235 спадаючи знову на землю. // Вони є знаками ясної погоди,
36. тому що, коли б піднялися вгору, як часто трапляється, то стали б матерією дощу.

4. А роса виникає з тієї ж матерії, очевидно, випаровування, але невеликого й ніжного, яке через незначне тепло не може піднятися у середню сферу повітря. А в нижній сфері

займає її найнижчу частину; вночі, в помірний холод воно перетворюється у водяні краплини, прилипає до трав, квітів та інших речей. Роса здебільшого трапляється на листі й квітах рослин, в першу чергу на гладеньких і сухих, і ніколи на інших їх частинах, а також на каменях; бо хоч вона спадає в усі найнижчі місця, то поглинається й розсіюється або іншими порами й нерівністю, або їхнім же теплом. На високих горах роса не виникає. Так само не підіймається вона понад два лікті і змочує лише трави, а рослини трохи вищі залишаються сухими. Отже, роса відрізняється від дощу хіба що нестачею матерії, місцем, в якому виникає, і незначним холодом, яким породжується. Виникає роса переважно весною і восени, вона не може породжуватись гарячим літом і взимку, бо жар поїдає її матерію, а холод не дає їй підійматися. Роса породжується тільки при спокійному й погожому небі, тому що схвильоване й зрушене вітрами небо розсіює те незначне випаровування, і воно не може зібратися в росу.

Роса випадає тільки вночі й зранку, бо вдень знищується жаром сонця і перетворюється в дуже тонкий і легкий подув. Він якнайшвидше підіймається вгору, це деякі доказують таким дослідом: порожня шкаралупа яйця наповнюється росою, отвори закриваються воском або іншим клеєм, вона виставляється на сонце. І ця шкаралупа яйця злетить угору, бо роса, перетворена в дуже тонкий подув, потягнеться вгору і підніме з собою шкаралупу. Хіміки вчать, що роса містить в собі дуже тонкі частинки лужного [елементу] й леткої солі, які є на поверхні землі.

6. Від роси не дуже відрізняється іній, бо породжується з тієї ж незначної і тонкої матерії, але конденсується більшим холодом, перш ніж може розсипатися на водяні краплини, у дуже маленькі снігові частинки, ніби сніг. Його часто видно на лугах і на листі дерев перед початком зими, схожим на якусь білість. Отже, те, що є дощем у середній сфері, є росою у нижній сфері повітря, і те, що там є снігом, у нижній є інеєм.

7. До роси треба віднести й мед. Той сік, який бджоли збирають з трав і квітів і відкладають в щільники, є також немовби роса. В холодних краях вона зовсім не з'являється, а в тепліших місцевостях, наприклад в Італії, особливо в італійській провінції Калабрії, вона згущена, прилипає до рослин і каменів. Іноді буває твердіша, перетворившись в якісь кульки, коагулюється і називається манною. Однак, бджоли додають до неї чисту солодку росу й переносять у вулики.

Про виникнення її звичайно говорять так: випаровування з води й землі та якісь дуже тонкі випари, жирні й теплі, які виводяться з рослин і інших речей, змішавшись у повітрі

з водяними й земельними частинками, осідають на рослинах, ніби роса, зігріті довгий час теплом сонця і згущені помірним нічним холодом. Інші думають інакше й вірогідніше: те випарування, яке виходить з рослин, вдень зникає, розсіюючись, як і всяка роса. Вночі ж чи зранку, коли спадає роса, воно змішується з нею, і через те не піднімається в повітря й не розсіюється, а змішане з нею стає якимось рідким і липким солодким соком. Звідси легко назвати причину, чому в ту чи іншу пору, або в той чи інший рік збирають більше чи менше меду. Коли луги багатше засіваються росою, тоді треба чекати більше меду.'

8. Цікаве питання, як бджоли утворюють мед: чи збирають і відкладають, і чи з тієї ж матерії будують щільники?

Отже, спершу треба пам'ятати, що бджоли не виробляють із себе мед, а збирають готовий на квітках таким чином,
236 // як ми сказали. Бо якщо б вони його виробляли, то чому цього не буває восени, коли їм не вистачає їжі? Адже всім відома старанність, працездатність і передбачливість бджіл, що ніколи не дозволяють перемогти себе голодом і коли б вони виробляли мед із себе, то виробляли б і восени скільки могли. Але не можуть, тому що тоді квіти, засохлі від старості, є малосочними і сухими, або хоча мають соки, то не можуть їх випаровувати через засохлу поверхню. І коли пасічники влітку знаходять наповнені медом щільники, то це підтверджує, що бджоли збирають мед, вироблений вищенаведеним способом з квіток, закривають у своїх мішечках і так несуть до клітинок. Ймовірно, що той сік перетворюється в мед ще в їх мішечках, поки його несуть. А доставлений в комірку спочатку бродить, як виноградний сік, тоді, зварений природним теплом, стає густим.

Що стосується другої частини питання, то навіть недосвідчені пасічники знають, що щільники або комірки створюються бджолами з іншої матерії. Але менш відомо з якої.

Арістотель («Про історію тварин», кн. V, розд. 22) говорить, що щільники бджоли будують із квітів, а віск із сліз дерев, мед — з роси повітря; тут він відділяє віск від щільників, що зазначає і Вергілій, здається, в кн. IV «Георгік»:

> ...«Внутрішня закрита частина домів. Сльоза
> Нарциса і липкість кори — клей є першими
> фундаментами щільників, потім підвішують
> в'язкий віск».

А якщо треба відрізнити віск від щільників, то воском буде називатись та матерія, якою заліплюються комірки, щоб мед не витікав. Щільники — це самі шестикутні комірки. Зрештою, не здається, що він [віск] є щось інше, хіба що [відрізняєть-

ся] тільки тонкістю, густотою і способом виготовлення. Ті комірки бджоли споруджують з дуже дивною майстерністю. Бо, по-перше, всі комірки геометрично рівні між собою, всі досконало шестикутні, всі кути рівні. Потім, кути одної клітини не відповідають кутам другої, бо так споруда була б менш міцною, і одна будова загрожувала б іншій руйнуванням. Отже, складають ці клітини таким чином, щоб кути однієї спиралися на стіни іншої.

9. Мед відрізняється неоднаковою солодкістю, яку треба приписати найбільше квітам, в яких він виникає. З одних збирають густіший і солодкий, з інших — рідший і менш солодкий, ще з інших — навіть отруйний, бо природа кожної квітки краща чи гірша. Зокрема, на Сардінії буває мед гіркий, який щипає, бо там бджоли збирають його з полину.

Навіть трутні приносять мед, але дуже поганий. Вони від природи ліниві й дурні, сідають на невідомих тварин, про що говорить Вергілій («Георгіки», кн. IV). Крім того, трутні не мають жодних турбот, не знають з яких квітів збирати їжу.

Слід також пам'ятати, що мед, який перебуває в бочках, є найкращим у нижній частині, подібно як вино у середній, а олія — у верхній частині, якість олії полягає в чистоті й легкості, і та її частина, яка позбавлена домішок і, отже, є чистішою, підіймається вгору. Вино ж на дні подібне до дріжджів, від яких воно й бродить, а у верхній частині псується від повітря, і більш водянисте, менш тепле. Через те воно найкраще зберігається всередині. А мед солодший, приємніший і чистіший той, який має менше води і більше жирності, і такий, ніби важчий, своєю вагою занурюється в глибину. // 236/36.

Розділ одинадцятий

ПРО ВОЛОГІ МЕТЕОРНІ ЯВИЩА В СЕРЕДНІЙ СФЕРІ ПОВІТРЯ: ХМАРА, ДОЩ, СНІГ І ГРАД

1. Дослідимо тепер випаровування, які підіймаються в середню сферу повітря, розглянемо хмару, дощ, сніг і град. Хмара виникає, коли випаровування підіймаються вгору під дією тепла, одержаного від сонця, а також внаслідок інших причин, що зігрівають, або через змішані теплі випари. Вони зливаються в одну масу у середній сфері, подібно до повітря, і не сприймаються зором. Отже, хмара майже те саме, що згадуваний вже туман, але відрізняється величиною, густотою, вищим місцем, як ми вже зазначили.

Досліджуючи висоту хмар, автори дискутують між собою. Одні твердять, що хмари не віддалені від нас більше, як на 3 міліарії, другі — що вони можуть підноситися вище, ніж на 9 міліаріїв, інші твердять ще інакше. Але, що б не було останньою межею їх висоти, відомо, що одні хмари вищі, інші — нижчі, і це не в різний, а в один і той же час, як свідчать ті, хто переходив високі гори. І тим, які переходять через Апеніни чи Альпи, трапляється бачити одні хмари над головою, інші ж — під ногами.

2. Ті хмари, які називаються безводними, білі й ясні, і з подувом вітрів швидше переходять у повітря, ніж у дощі; інші — густі, придатні для утворення дощу, й через велику густоту темні та чорні, тому закривають очам сонце.

Отже, випаровування через згущення холодом, сходяться й з'єднуються з іншими частинами. А з'єднані перевищують вагою легке повітря, в якому раніше літали, і падають краплями, що називається дощем. Бо дощ виникає таким чином, як і пара, що підіймається з киплячого горщика, збирається на кришці у краплини і знову падає. Різноманітність дощу залежить від маси хмар. Коли висока хмара досить рідка й мало обтяжена, то падають рідкі й маленькі краплини, наче роса. Кажуть, що це повільний дощ, або добрий для зрошення. Коли хмара ближча й густіша, падають великі й густі краплі — йде великий дощ. А коли ще більша й густіша хмара конденсується більшим холодом, падають частіші й більші краплі, що називається зливою.

Навіть у цих трьох є різновидності щодо величини, а саме: часто цілі хмари так згущуються від холоду, що ллють воду не краплями, з цілим потоком, і тоді кажуть, що впав шматок хмари, але це відноситься до виду зливи.

4. Властивості дощів різноманітні. Однак одна є найкориснішою, а саме, що вони зволожують поля більше й краще, ніж всякі інші води. Причина цього та, що дощі мають домішані теплі й жирні випаровування землі, через що швидше гниють. З другого боку, такі випаровування легше проникають у надра землі, змішуються з насінням і пронизують його, спричиняючи його набубнявіння. Підіймаючись знову вгору, вони тягнуть за собою корінь рослини в стебла чи соломини.

Дощ також має ту особливість, що випадає частіше, ніж більшість інших опадів, за винятком снігу бо цей однаково частий у свій час. Причина обох та, що з землі підіймається більше вологих, ніж сухих випаровувань, бо сама земля, як відомо, містить більше перших, ніж других.

І це здається нам дивним не через сам дощ, але через сонце, що повертає дощ, про що пише Пліній (кн. XXXI,

розд. 4): «На Нарпійському полі, що недалеко від Риму, земля дощами висушується, а в спеку зволожується». Причину цього явища дехто вбачає в тому, що рідка й пориста земля відразу поглинає дощову воду, але тому що вона всередині тепла, то перетворює поглинуту воду на випаровування. Ці випаровування, коли // підходять до холоднішої поверхні, перетворю- 237 ються у вологу. Це було б правдивим, якщо б не говорилося, що вона зволожується в спеку, але зволожується лише без дощу, як це трапляється вночі чи в інші холодніші часи. Отже, це випадково, тому що земля дуже маслянистa та жирна, і тому навіть висушена жаром сонця викидає на поверхню багато жирності. А оскільки вона одночасно й пориста, то поглинає дощ, який впав, і холодом дощу змочує захололу жирність, що видно і в інших жирних речах. Не менш дивним здається, як дехто писав, ніби дощ породжений вогнем, бо випадає після великої пожежі. Однак причина цього легша. Щоб загасити цю пожежу, виливається багато води, яка непереможена вогнем підіймається парою, перетворюється в неочікувану хмару і, конденсована, знову випадає.

5. Навіть відомо, що після дощів раптом з'являється багато малих тварин: в одному місці мишей, в другому — змій, в іншому, навіть у київській воді, — жаб. Причину цієї раптової появи деякі визначають так: насіння таких тварин з випаровуваннями піднімається вгору і там формується в тварин. Ця причина хоча й правдоподібна, але не треба вірити, що вона лише одна: бо такі й подібні тварини з гниття можуть зароджуватись і формуватись на самій землі, але, коли падає дощ, швидко дозрівають і раптово вилазять, а нам здається, ніби вони падають з хмар. Я вважаю, що це трапляється частіше, ніж вони народжуються в хмарах, бо інакше чому ж ці тварини не вповзають в кімнати через дахи будинків, що ми помітили б.

6. Бувають навіть незвичайні дощі, але й такі, що лише здаються незвичайними, хоча насправді вони не такі. Про численні й незвичайні різні дощі писали чимало авторів, зокрема Тіт Лівій (3 декада VII кн.) розповідає, що йшов молочний дощ, у кн. IV — кривавий, у кн. III — м'ясний, так само в багатьох місцях свідчить, що кам'яний (декада 1 кн. VII, декада 3 кн. I, II, III, IV, VI, IX, X, декада 4 кн. V, VI, VIII та ін.), що йшов земляний дощ свідчиться в 4 декаді кн. IV, V, VII. Пліній розповідає те саме (кн. II, розд. 56), що навіть йшов дощ з залізом, шерстю, з розжареним камінням. Те, що з дощем упало теля, ми вже чули від Авіценни раніше.

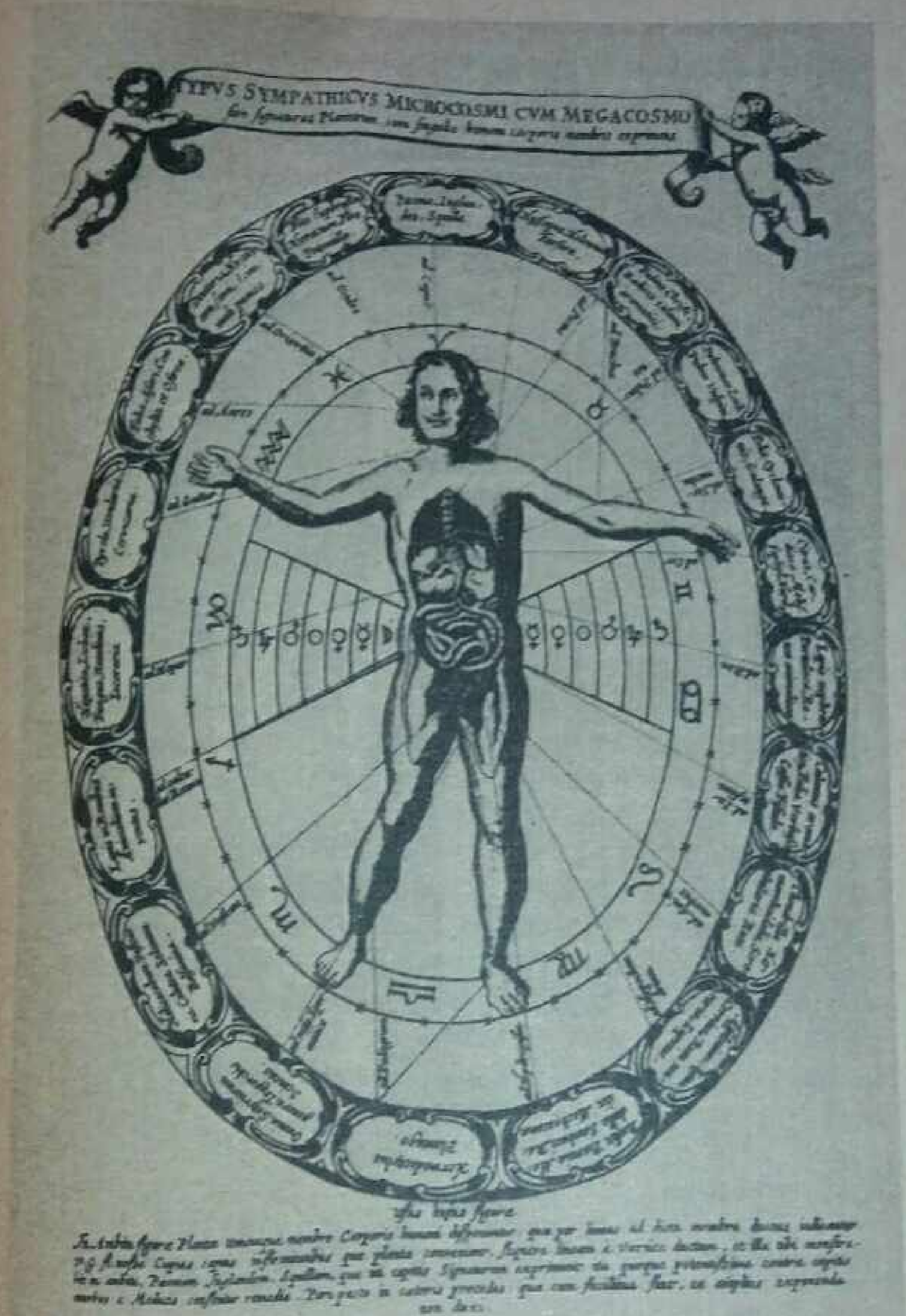
Деякі з них вигідно можуть бути віднесені до природних причин (молочний чи кривавий дощ), тому що випаровування

з білих земель можуть нагадувати молоко, з червоних — кров. Так само випаровування, змішані з багатьма дуже гарячими й спаленими випарами, нагадуватимуть червоний колір, так, наче червоний луг, тобто рідина, змішана з попелом. У камені можуть коагулюватися навіть частинки землі і тверда металічна матерія, винесена в хмари.

Решту треба приписати іншій причині, а саме богові, який діє надзвичайно і в такий спосіб сповіщає людей про майбутні лиха, хоч і попередні не трапляються довільно, а майже завжди провіщають якесь нещастя.

7. Проте вони менш неприродні, хоча великим дивом є падаючі з неба вовна, шматки землі, теля Авіценни й т. ін. Вони можуть підніматися вітрами і перекидатися в інше місце. Так повірили, що йшов дощ з шапок, бо зірвана вихором шапка з Кардано — видатного сучасного філософа, коли він переходив Апеніни, впала у недалеко розташованому місті. З дощем шматками падав одяг, бо нерідко трапляється, що новий одяг розривається вітрами і розноситься всюди і т. п.

237/36. 8. Необхідно також було б викласти якісь ознаки і прикмети майбутніх дощів. По-перше, червоне // ранкове небо сповіщає про дощ, тому що зібрані вночі випаровування не перетворилися на росу. Отже, вони піднімаються сонцем і перетворюються в хмари. Навпаки, вечірнє червоне небо обіцяє ясну погоду, бо випаровування, які піднімаються, не матимуть можливості збиратися, отже, намагаються повернутися на землю. По-друге, якщо сонце чи місяць бліднуть, то буде великий дощ, оскільки світила бліднуть через те, що їх закриває густе випаровування. По-третє, якщо сонце сходить занадто швидко, тоді схід ще невидимий у випаровуваннях дуже рідкого виду, подібно до того, коли кинути монету у порожню посудину, то помітимо, що не можна її побачити, а коли налито води, то поверхня видима. По-четверте, якщо камені й метали виявляються вологими. По-п'яте, перед дощем шиплять лампи, тому що випаровування збуджують вогонь. По-шосте, жаби квакають навіть у незвичний час, а саме опівдні, що є ознакою того, що рідини піднімаються і гладять тіла тих тварин. По-сьоме, мурашки перед дощем виносять яйця, тому що тоді ходи нагріваються, від чого вони бояться гниття яєць. По-восьме, ранкові громи провіщають вітри, тому що жаром сонця, яке піднімається, розсіюються підняті випаровування і легко зливаються у вітри з холодними випарами, а полудневі громи означають дощ, тому що випаровування, коли сонце їх покинуло, легше будуть стиснуті холодом. По-дев'яте, якщо навколо свічки з'являється веселка, буде дощ,— причина зрозуміла кожному. По-десяте, здебільшого дощ провіщають і тварини. Бо і ми відчуваємо якісь зміни,



Уявлення про єдність макро- і мікрокосму в науці XV—XVIII ст.

потіємо і стаємо млявими, а через вологу, яка виходить порами, починає свербіти шкіра. Тому тварини, у яких збільшується тепло, спішать на пасовисько або перестають пастися ті, у яких від лінощів постає відраза в шлунку, чи труться об щось, чи помукують. Тоді більше кусають мухи, черв'яки вилазять із землі, ховаються мурашки, жалять комари, свистять суслики. Коти чухаються, виють вовки, воли ловлять повітря або облизують себе проти шерсті, барани б'ються рогами, осли розправляють вуха, птахи чистять пір'я, голуби повертаються до рідного гнізда, ластівки торкаються крилами річок, півні передчасно співають, свині біжать з поля додому, павуки гуляють чередою. Ці й подібні ознаки дощу знайдеш у авторів всюди і легко випробуєш на власному досвіді.

9. Деякі, кого наслідує Пліній (кн. XIX, розд. 2), вважають, що сніг був піною небесних вод або самих дощів. Ця думка неправдоподібна, бо піна, коли вода сколочена, виглядає як сніг. Однак, треба повірити, що такий сніг не існує, хіба що міг би виникати дуже рідко, а саме, коли випаровування, перетворені в краплини, рухались би туди й сюди дуже сильними вітрами, перетворюючись у піну, і в такому вигляді схоплювались би холодом і падали. Однак оскільки сніг часто падає тихий і спокійний (Марціал назвав його хвилею спокійних вод), то треба думати, що є інша причина народження снігу, про яку всі спільно вчать, а саме: сніг виникає природно, коли підняті в середню сферу повітря випаровування заморожуються великим холодом раніше, ніж перетворюються у водяні краплини. Те, що раніше ми сказали
238 про іній, можна сказати і про утворення снігу //.

10. Види снігів не помітні, хіба що одні вологіші, інші сухі через інтенсивніший холод. А властивості снігу дуже відомі. По-перше, сніг має зірочки, тому що замерзлі дуже маленькі частинки з'єднуються і, крім того, сніг має багато теплих випаровувань, які, закриті, ще мають якусь силу, ніби маленький вітерець намагався розвіятись в усі боки. Ці випаровування так розтягують сніжинки, що вони схожі на зірки. По-друге, сухіші сніги дрібніші, ніж вологі, тому що сухі частини нелегко поєднуються між собою, а якщо вони поєдналися, то легше ламаються. По-третє, у горах більше снігів, у долинах менше, в яких вони вологіші, тому що великі сніги розтають раніше, ніж падають у долину. По-четверте, сніг білий, тому що все прозоре, подрібнене на дуже малі частинки і зібране, є білим, як видно у склі, кришталі, льоді. По-п'яте, перед снігом здебільшого зменшується холод, тому що, коли падає сніг, він тисне на теплі випаровування, які спускаються донизу і пом'якшують холод. По-шосте, сніг

збагачує поля жирними частинками, які є в ньому. По-сьоме, сніг робить менше болота, ніж дощ, бо не розширює, як дощ, кору землі, і не може так змішуватись із землею. По-восьме, він спричиняє більші повені, ніж дощ, тому що менш поглинається порами землі. По-дев'яте, влітку не падає, однак, коли б і падав, то у вигляді граду. Тому що коли б навіть випадково народжувався влітку, то, падаючи, легко б розтанув від тепла, а град, твердіший і густіший, не так легко розтає.

11. Сніг є не що інше, як замерзле перед перетворенням у краплини випаровування, а град є не що інше, як випаровування, що вже стало краплинами і в краплинах замерзло. Сніг має відмінності, як і сам дощ, бо іноді випадає ніби маленька крупа, іноді нагадує зерна проса, а іноді буває ще більшим. Причина нерівності повинна виходити з нерівності краплин; розміри градин збільшуються, коли вони при падінні оточуються багатьма дощовими краплинами і замерзають.

12. Град має такі властивості. 1) Якщо градина поділиться, то всередині побачиш у колі чорні частини, ніби намальовані циркулем; це від того, що має багато земляної матерії і одночасно містить і зв'язує теплі випаровування, які, розлітаючись в усі боки, утворюють ті кола. 2) Град містить більше теплих випаровувань, ніж дощ, бо вони допомагають його народженню. Кажуть, що нагріта вода швидше й міцніше замерзає. Це стається тому, що сила холоду більше напружується, через антиперистазу близької протилежності. Кажуть, що рибалки закріплюють у морі як плавучий знак лід; той лід вони утворюють своїми відрами так: спершу нагрівають воду, потім виставляють на холод, і вона перетворюється в дуже тверду субстанцію. 3) Град знищує посіви і досить шкодить всьому іншому не так своїм ударом, як багатьма теплими й шкідливими випаровуваннями. 4) Якщо в море падає багато граду, то після його падіння збуджується хвилювання, причиною якого є ті випаровування. 5) З цієї ж причини на землі після снігу — і найчастіше граду — починаються вітри. 6) У градинах знаходять волосся, солому й шматки дерева, бо все це, взяте з випаровувань або занесене угору вітрами, замерзало, оточене краплинами. 7) Під час граду в повітрі чути шум ніби зброї, бо тоді відбувається велика боротьба протилежних, сухих і вологих, випаровувань і бушують величезні вітри, які своїм подувом більше напружують холод повітря, і тому легше заморожуються краплини. Так шумить горщик, коли кипить, і сире поліно, коли горить, викликає тріск. Це все стосувалося недосконалих сумішей. // 238 / зв.

Книжка третя

ПРО ДОСКОНАЛІ ЗМІШАНІ НЕЖИВІ ТІЛА — МЕТАЛИ, КАМЕНІ ТА ІНШІ

Про метали Арістотель говорить у метеорологічному трактаті. Ми їм присвячуемо окрему книжку, тому що вони, напевно, є досконало змішаними. Зрештою, назви металів частково є ті ж, що й назви корисних копалин, саме тих, які називаються власне металами: золото, срібло й ін. Згідно з їх видами ми поділяємо цей трактат.

РОЗДІЛИ ТРЕТЬОЇ КНИЖКИ:

I. Про корисні копалини взагалі.

II. Про смолу і сірку.

III. Про землі й солі.

IV. Про метали, переважно про їхню матерію і діючу причину.

V. Про місце, де виникають метали, а також про види і властивості металів.

VI. Про камені й геми.

Розділ перший

ПРО КОРИСНІ КОПАЛИНИ ВЗАГАЛІ

1. Розглядаються три проблеми корисних копалин: матерія і форма, діюча причина і місце їх виникнення. Стосовно першої, виникає сумнів з приводу елементів, з яких складаються корисні копалини (бо ніхто не сумнівається, що матерією всіх копалин як і інших речей, є елементи), а саме, чи є в них якісь особливі форми? Чи слід вважати формою копалин лише змішування елементів? І перше й друге здаються однаково вірогідними, але жодне з них не певне. Це питання залежить від того нерозв'язаного питання про поширення форм. Отже, думка, що форми корисних копалин різні й відмінні від матерії, підтверджується доказами: по-перше, якщо навіть іншим тілам, крім людей, треба надати якісь форми, як, наприклад, рослинам і тваринам, то чому виключаємо з цього

корисні копалини. На це, по-перше, можна відповісти: вони одержують невизначене буття, потім володіють властивістю дії між живими і неживими, завдяки якій стають невизначеними. Досконалість живих або саме життя, напевно, заслуговує якоїсь важливішої засади, ніж елементи: тому вона менш необхідна неживим.

По-друге, тому що корисні копалини виявляють різні дії, значно відмінніші від тих, які можна вивести з елементів. Але й ця причина не має великого значення, // бо, по-перше, 239
ті ж самі автори відносять всі неживі дії до якостей елементів, називаючи їх першими. Потім, не викликає сумніву поєднання елементами між собою якихось дій. Вони проявляються як такі, що діють згідно з законами їхньої природи, а такими не можуть бути в жодному елементі зокрема. В противному разі ми не говорили б, що в тілах елементи існують іншим способом. Коли в дереві, наприклад, ми не бачимо нічого подібного до землі, то тим менше можемо знайти це у повітрі чи у вогні.

По-трете, тому що метали збільшуються вільно, як росте гроно винограду. Адже відомо, як свідчать коімбрійці (трактат «Явища», 14, розд. 2) і Сеннерт («Фізика», кн. V, розд. 14 та інші), що в копальнях метали збільшуються всередині самих покладів. Однак цього аргументу не досить для надання копалинам форм. Бо, по-перше, коли елементи є чимось дуже активним, то чому збільшення приписується скоріше їх здатності, ніж невизначеним формам? Потім, тварини і рослини, яким без суперечки філософи приписують особливі форми, не розмножуються тим способом, яким збільшуються копалини, бо ті виводять свій рід із самих себе.

А копалини, проникаючи в найближчу до себе землю, роблять її придатною, щоб під впливом світил вона змінилася в їх вид. Крім того, оскільки вперше копалини можуть утворюватися завдяки небесним світилам, як буде сказано далі, то чому, коли вони збільшуються і поширюються, та частина, яка є приростом, не так утворюється, як вперше була утворена якась перша частина?

2. Згідно з протилежною думкою, за форму копалин приймається лише змішування елементів. Підстави такі: тому що інакше копалини не мали б того, завдяки чому як самостійний рід відрізнялися б від живих; вони отримують своє існування від чогось наданого елементам зверху, що позначається назвою форми. На це відповідається так: і рослини не мають того, чим як самостійний рід відрізняються від тварин, бо суть однакова, але ж ти скажеш, що рослини відрізняються від тварин тому, що мають менш досконалу форму; те ж саме кажуть про відмінність копалин від істот.

Відомо, що у хмарах виникають якісь камені, як ми бачили раніше, однак цілком очевидно, що не можна припустити виникнення таких форм. На це відповідається таким зауваженням: відомо, що більшість недосконалих істот народжується без батьків під впливом небес. То чи слід вважати, що вони з цієї причини позбавлені форм. На це питання можна відповісти легко і навіть прямо на основі викладеного вчення, де ми говорили про вплив небес і зробили правильний висновок, що небесам надана якась плодоносна здатність до породження багатьох речей, завдяки якій можуть виникати певні істоти і копалини зі своїми особливими формами, якщо такі існують.

Отже, коли жодна з цих думок не здається вірогіднішою або певнішою від іншої, [розглянемо] і одну й другу в наступному судженні.

3. Деякі вважають, що діючою причиною копалин і особливо металів є самі метали, як, скажімо, дерева породжуються самими деревами, тварини — тваринами, тобто здатністю сімені, яке є їх творцем. Але ця ж думка, здається, надає копалинам життя. Адже який же в живих істотах може бути важливіший та відоміший рух і одночасно ознака життя, ніж здатність народжуватися? Краще думають ті, які причиною вважають вплив небес. Проте небеса створюють (копалини) не самим теплом, а певне світло створює їх в надрах землі дією свого тепла. Вплив небес, ймовірно, краще здійснюється
239 через надання живого насіння. // Неймовірним є те, про що
36. вчать хіміки, а саме, ніби сірка і ртуть якимось правильним співвідношенням між собою утворюють матерію металів. Вона існує або сама собою, або змішана з іншими елементами, діяльною причиною є здатність її та інших активних елементів, як діючою причиною каменів є якась каменотворна здатність, але про це далі.

4. Ніхто не сумнівається, що місцем народження копалин є земля, але можуть сумніватися, чи копалини народжуються в самій землі? Адже відомо, що і в храмах виникають якісь камені, і в деяких річках плавають шматки золота. Однак це не заважає тому, щоб ми лише землю називали лоном копалин. Бо народження каменів у хмарах є надзвичайним і дуже рідкісним, а шматки золота, які знаходять в якихось річках, не народжуються в річках, а вони пливуть, вирвані з землі, по якій течуть річки, або викопані з джерел. Отже, земля найкраще може бути поділена на три провінції або області: перша з них, найближча нам, є матір'ю й годувальницею рослин; друга, дещо глибша, в ній народжуються копалини, але найбільше метали; третя, ще глибша, там сховище вогню і води.

Розділ другий

ПРО СМОЛУ І СІРКУ

1. Види копалин є відмінними й різноманітними, їх нелегко звести до якогось природного порядку. Нам хочеться спершу сказати дещо про ті, які не рідкі, але легкоплавкі, потім про трохи твердіші, тоді про дуже тверді. Серед рідких основними є смола і сірка, такими назвами позначаються всі маслянисті й жирні. Їх матерією є також елементи. Зрештою, треба сказати, що властивіша й найближча матерія, яка існує в них більше й виступає виразніше за інших, проявляється як форма. Решту вона до себе домішує, ніби підкоряючи і перетворюючи в свою природу. Отже, коли природа смоли і сірки масляниста, жирна й займиста, то треба сказати, що вона складається найбільше з елементарної сірки і ртуті.

2. Ці копалини майже однорідні, але в них дещо інші властивості, бо матерія смоли більше, а сірки менше клейка. Однак одна й та ж річ (як знайдеш у авторів) називається і сіркою, і смолою, звідки як смола, так і сірка вважаються родом. Деякі види цього роду подамо тут, після того як викладемо його особливу властивість. Це дивна займистість; бо відразу, як схопить полум'я, швидко загоряється, а коли заливається невеликою кількістю води,— не згасає, а горить ще більше. Причина цього та, що смолисті (речовини) такого роду після запалювання охоплюються полум'ям не лише зверху, як дерева й інші, а всі цілком. Тому, хоч зовнішня їх поверхня і заливається водою, внутрішня, палаюча, води не допускає, але, сильніше зібравшись, натягується, розбризкує і більше виштовхує воду.

3. Одна смола цілком рідка і подібна до олії, інша коагульована й густа, і в обох є різні відмінності. Рідкої є три види: нафта, ропа і так звана особлива рідка смола. // Нафта — це випари зі смоли, тобто дуже легка частина смоли, 240
очищена й рідша, в одних місцях природна, в інших — виділена штучно, подібно до того, як чистий спирт відділяється від вина.

Ропа — це ніби олія скелі, тому що капає зі скель і має дуже різкий запах, проте менш легка і тонка, ніж нафта. Так звана рідка смола — це ще густіша матерія, ніж ропа. Однак ці три, кажуть, природою не відрізняються, бо часто походять з одного кореня, а різняться лише тонкістю і роздрібненістю частинок. Це свідчать хіміки на основі перегонки бурштину або електри. У розплавленому бурштині відокрем-

люються три частини, що відрізняються тонкістю: одна густа і не так тонка, друга дрібніша й займистіша, третя дуже тонка і, ніби нафта, загоряється навіть від віддаленого полум'я.

4. Нараховується також три основні й відомі види коагульованої смоли: галозант, пахуча амбра і бурштин або електр. Галозант плаває в морі, це якийсь густий жир, ніби згущена морська піна, інші [автори] називають його насінням кита. Більшість відкидає цю думку і вчить, що це не що інше, як якийсь густий жир, викинутий невідомо звідки, що плаває у морі, видом нагадує смолу, має величезне застосування у медиків.

Амбра — це арабський медикамент, що являє собою жирний субстрат. Вона, звичайно, знаходиться в Індійському чи Ефіопському морі і на їх берегах, дуже пахуча й дуже дорога, дуже густа, але одна твердіша, інша м'якша. Кажуть, що вона витікає з якихось джерел, ніби олія, але кинута в море й піднята високо в повітря згущується й коагулюється. Нам же відома лише частково, як мазь, але рідкісна й дуже дорога.

А бурштин — це дуже відома всім гемма, як звичайно вважається; однак — це не гемма, а якийсь вид смоли. Її походження подається авторами подвійно: перше — це сік якихось дерев, який, стягнутий холодом, затвердів у гемму. Так пише Пліній (кн. XXXVII, розд. 1), св. Василій («Шестиднев», проповідь 5). Друге — він є навіть в копальнях землі, які знайдені в Прусії біля Кенігсберга, недалеко від Балтійського моря. Кажуть, що він трапляється серед кори коренів й гілок, закиданих землею, і на деяких [деревах] виявляють прилипнуті частинки жовтого бурштину. Сеннерт вважає їх одним із справжніх початків бурштину і говорить, що його матерією є не лише смола з усіма її видами, а саме звичайною смолою, ропою і нафтою, але й випари лужного галуна, нітролу та інше, бо все це знаходять хіміки у розплавленому бурштині. Бурштин рідкий, але вилитий в море коагулюється збігом лужного й галунового випару з допомогою моря.

5. Властивості бурштину різні, але відоміші такі. Поперше, він, потертий сукном, притягує до себе опилки. Пояснення цього може бути таке: коли він натирається сукном, то теплом від тертя розслаблюється, а розслаблені частини прикріплюються до опилок і там починають холонути. А оскільки вони, пов'язані якоюсь клейкістю, тягнуться до свого тіла, то захоплюють з собою опилки. Ця причина притягання грунтується на тому, що бурштин, холонучи, виділяє запах, а носіями запаху є випаровувані частинки. Потім, притягує не тільки через тертя, але й нагрітий будь-яким теплом. Що

його випаровування клейке, видно з того, що, коли загоряється, виділяє густий і брудний дим, і це стосується суб'єкта. Потім це підсилюється таким дослідом: якщо бурштин залишається при однаковій температурі, то, наприклад, коли присунути його до гарячої печі, не буде ніякого притягання, саме тому, що випари не охолоджуються.

Друга властивість бурштину та, що він містить у собі різні речі чи зображення речей, бо часто у бурштині перебувають комарі, мухи, змії та інші [тварини], ніби у сувої. Вони не справжні, а являють собою // щось позірне. 240 зв.
Передають, що якийсь голландець був обурений виглядом золота, схованого у бурштині. Він бачив у шматку бурштину велику золоту монету, через що купив його у якогось громадянина Кенігсберга. Коли ж зламав, то не знайшов нічого, хіба що витвір своєї жадібності. Отже, ті зображення є не що інше, як темніші чи світліші частини, жовті, білі, чорні і т. д. Подібним способом, здається, був обманутий Марціал, який написав таку епітафію змії, що виднілася всередині бурштину (кн. IV, епіграма 59):

Змійці, яка по вітках Геліади спиналась плакучих,
   Крапля бурштину рідка шлях перекрила вузький.
Подив охопив змію: чом росинка липка вниз не пада?—
   Так і застигла змія в краплі бурштину в'язкій.
Царським своїм гробівцем не хизуйсь, Клеопатро, надмірно,
   Гріб бо тієї змії кращий від твого стократ. [1]

Якщо поет справжнє мистецтво не заміняє вигаданою розповіддю, ніби випадково змія потрапила в течію бурштину і була затримана, як говорить Матвій Радер («Коментарі») про цю епіграму, то треба зауважити дві обставини. Перша: він говорить «у плакучих гілках Геліад», тобто тополиних, бо є казка, яку описав Овідій у «Метаморфозах», про сестер, що плачуть, дочок сонця (звідси й названі Геліадами, бо ἥλιος по-грецьки сонце), які, оплакуючи смерть брата з великим болем, були перетворені в дерева, а ті дерева були тополями, як згадує Вергілій («Енеїда», кн. X), хоч про те ж саме в 6-й Еклозі говорить, що це були вільхи. З дерев постійно текли сльози і вони перетворювалися в бурштин, як там же співає Назон:

Звідти течуть сльози і краплями
   ціпеніють на сонці.
З нових гілок — бурштин, який починає
   прозорий потік
І надає загадки зачудованим римлянам.

[1] Переклад М. Д. Роговича.

Потоком тут називається По або Ерідан, славний серед річок Італії. Причину розкриває Овідій і інші стародавні [автори]. Вони вважали, що бурштин капає з дерева тополі, і цю думку підтримує Пліній (кн. XXXIII, розд. 3) і стверджує, що походить звідти, тому що жінкам По дає можливість носити бурштин замість прикрас і для лікування.

В епіграмі Марціала вартий уваги кінець, де у жартівливому тоні згадується могила Клеопатри, цариці Єгипту. Бо, кажуть, боячись потрапити до рук Августа, добровільно приставила до грудей отруйних змій і померла від отруйних укусів, але похована в дорогій могилі. Отже, бурштин — могила змії, майстерно порівнюється з могилою цариці, яка загинула від укусу змії, і ставиться вище неї. Проте Плутарх в «Життеписі Марка Антонія» про той укус говорить інше, із шанобливості називає інші умови.

Прочитай також іншу епіграму Марціала про бджолу, сховану бурштином (кн. IV, епіграма 24), і набагато витонченішу — про мурашку, теж сховану бурштином, що є в кн. VI, під номером 13.

Споріднений з бурштином агат, його більшість вважає тим самим, бо це смолистий камінь, здебільшого чорний, однак іноді трапляється прозорий чи жовтого кольору. Подрібнений нагадує колір смоли. Сеннерт каже, що він виявляє епілептиків, має силу розм'якшувати й розганяти [камінь у нирках]. Звідси бурштин і агат пропонуються лікарями для вигнання камінців. Є й інші властивості коагульованої смоли, але не такі значні.

7. Як смола сприймається взагалі і приписується якомусь видові зокрема, так і сірка, взята взагалі, означає те ж саме, що й смола зокрема. Однак і зокрема вона приписується
241 тій матерії, яка найпростіша // й служить у практиці для збудження вогню.

Близький до сірки миш'як, кольору золота і сандара (миш'яковиста мідь), які збігаються і природою, і властивостями, і, кажуть, вони відрізняються не інакше, як тим, що одне слабше, друге сильніше сплавлене в надрах землі. Сюди навіть зараховують антимогій, про який одні кажуть, що він є металом, а інші — смолиста речовина, яка нагадує свинець, але крихка і складається з сірки.

Всі ті, що ми тут назвали, і багато інших походять з основ чи начал металів, або самі є началами металів. В більшості вони навіть виникають при розкладі металів. Якщо золото й інші виплавлені метали не псуються, то в первісному виді можуть руйнуватися.

ПРО ЗЕМЛІ І СОЛІ

1. Із сказаного про землю і солі мало що відноситься до компетенції фізики, бо воно більше стосується історії. Однак, щоб ми чогось не пропустили, зробимо, принаймні, короткий перелік їх властивостей і видів.

Під назвою землі тут не розуміється ні земельний елемент, ні земля взагалі, яку обробляють селяни,— вона хоч і не проста, але більш підходить до простої. Отже, тут під землями розуміють якісь наділені окремими властивостями земельні маси.

Серед них найпростіша — глина, або гончарна земля, придатна для виготовлення горщиків, міцна й тягуча, бо в який би бік не витягувалась, не рветься і висушена не розтріскується. Здається, містить в собі багато солей. До неї домішана певна помірна жирність звичайної сірки.

2. За глиною йде мергель, як кажуть німці, він є наче якоюсь масною пухкою землею, яку знаходять у формі наче кам'яних краплин у піску. В ній є більше (властивостей) сірки, менше — солі. Ймовірно, що вона виникає так, як із стиснутого сиру виступає масна й м'яка матерія: а саме, коли скелі дуже стискаються, капає те, що було маслянистішим, з чим добре змішавшись, найближча земля утворює той жир, який називається мергель.

3. На третьому місці треба поставити білу глину, бо ці три види земель найголовніші і найвідоміші. Назвою білої глини тут позначається не лише біла, але й всяка земля, придатна для прикрашування, вигладжування, побілки або фарбування. А всі такі [землі] через меншу тягучість ніби однаково мають природу солі і сірки. І, ймовірно, сірка спричиняє, щоб вони не дуже згущувалися, а сіль — щоб не були дуже клейкі. Є багато родів білої глини, яка знаходиться в різних місцях; однак тому що її найбільше на Криті, то всі інші беруть назву від неї. Є й інші землі, які знаходять застосування як у лікарів, так і в інших спеціалістів, але досить згадати головні.

4. Що стосується солі, то її існує багато видів. По-перше, сіль взагалі, яка знову є в трьох видах: викопна — вона добувається із землі. Такі копальні відомі в Польщі — Бохня [1], в них добуваються великі циліндри солі, подібні до прозорого мармуру чи алебастру. Морська — яка утворюється з морської води, коли та позбавляється вологи сонячним теплом,

і якщо не вистачає сонця, то висушується вогнем. Джерельна — вона черпається з водою з джерел і ставків, і кип'ятінням відокремлюється від води. Ці обидві, як джерельна, так і морська, беруть початок із викопної, бо звідти і джерела, і насичені моря беруть велику кількість солі. Сіль не знаходиться лише в якомусь одному морі, бо всі моря є солоними. А звідки походить сіль викопна — не зовсім зрозуміло,
звичайно ж говориться, що вона народжується із змішуван-
241 ня водяної й густої земляної речовини. // І не подається ні
36. справжній смисл народження, ні причина, чому вона знаходиться тільки в певних місцях, а не всюди.

Отже, вірогідніше пояснення походження солі хіміками, а саме: первісна сіль змішується з іншими елементами, і де вона переважає, утворюється звичайна сіль. Якщо скажеш, що елементарна сіль перебуває всюди й у всякому тілі, то чому не всюди народжується сіль взагалі? Відповідаю: від початку створення так встановлено богом, щоб одні тіла мали більше від одного, інші — від другого елемента. Таким чином, були створені солі взагалі, й інші види солі, від яких певним способом і зміною однієї в інші утворились такі маси солі.

Крім звичайної солі є також сіль вірменська, або аманійська, яка затверділа під піском в плити і знаходиться в районі Кіренаїки. Вона менш наділена запахом.

Є навіть аміачна сіль, яку хіміки звичайно добувають, за свідченням Сеннерта, так: п'ять частин людської сечі, одна частина звичайної солі, і півчастини сажі дерев варяться, поки не доводяться до позбавлення всієї вологості; потім [маса] розплавляється і коагулюється. А перегонка у хіміків відбувається майже так само, як і очищення, хіба що при очищенні застосовуються посудини з отворами, через які виходять рідини, а у перегонці — посудини без отворів. І як при очищенні пара, піднята угору, конденсується в рідину, так при перегонці сухі випаровування піднімаються і, коагульовані, прилипають у верхній частині посудини. Ця сіль найлегша.

6. Третім видом солі є луг, або як інші називають — лужна сіль. Природний луг знаходиться у своєрідній землі біля мурів і скель, ніби розцвітає серед плит. Кажуть, що в Азії він ніби стікає краплями в печерах, а потім висихає. Найчастіше добувається штучно виварюванням із лужних земель. Ця сіль має дивну природу: зорові здається білою, на дотик — холодною; однак містить в собі червонуваті випари, дуже гаряча, легкозаймиста і має чисто вогняну природу, про яку ми сказали раніше.

7. Четвертий вид називається галуном — відома й звичайна матерія, що знаходиться в копальнях і відокремлюється плавленням із руд. Деякі відносять галун до виду смоли, бо

він має велику подібність із сіркою і, коли плавиться, виділяє багато жиру. Однак, коли долити людської сечі, галун відокремлюється від жиру, а сірка осідає.

8. Сюди також відноситься п'ятий вид солі, названий купоросом від лужного купоросу, по-грецьки — халкант, по-латині — атраментум, тому що з нього роблять чорнило. Він споріднений з сіркою. В собі містить багато сірки, є природний і штучний, але перший від другого відрізняється за субстанцією так само, як виплавлена сіль від виконної. У істориків розглядаються різні його види, але нам досить і цього.

Розділ четвертий

ПРО МЕТАЛИ, ПЕРЕВАЖНО ПРО ЇХНЮ МАТЕРІЮ І ДІЮЧУ ПРИЧИНУ

Третій рід копалин — метали і камені, тіла дуже тверді й міцні, бо хоч деякі метали тягучі, а деякі навіть рідкі, однак віднести їх до рідин неможливо, тому що вони ллються дуже важко і рідко втрачають густоту.

Про матерію і діючу причину металів точиться особлива суперечка. Про окремі форми, якщо вони відмінні від змішування елементів, не можна // знати нічого, навіть те, що 242
знають філософи про інші специфічні форми. А якщо вони вважаються невідмінними від самого змішування, то питання буде те ж саме, що й про матерію. Матерію ж тут знаходимо, бо ніхто не сумнівається, що матерією металів є елементи. Але це віддалена [матерія].

2. Прихильники Арістотеля вчать, що всі метали походять з випаровування, бо в них переважає вологість. Метали народжуються, коли підземне випаровування закрите, особливо в каменях. Тоді сухі випаровування, які тягнулися угору, збираються в одне й коагулюються, ніби роса, в маленькі краплини, що не могло б відбуватися без холоду. Різниця полягає лише в тому, що при виникненні роси й інею відділяється та сухість, яка тягнулася вгору, а при утворенні металів не відбувається такого відокремлення, і сухе з вологим коагулюється разом. Однак ця перша думка незрозуміла, тому що розповідаючи про сухе й вологе випаровування взагалі, не говорять, з якої матерії вони випаровуються. І тому, якщо б загалом вона була б істинною, щодо цього є хибною, оскільки тут йдеться про найближчу матерію. Бо коли б питали про матерію тварини, і хтось сказав би, що та матерія — це якісь випаровування і елементи, то твердив би

правильно, але не добре; так само й тут. Потім вона приписує металам дуже нечисленну і маленьку матерію — два випаровування — сухе і вологе; з них же складаються і землі. Однак важливість металів вимагає, щоб про них говорилося інакше, ніж про метеори.

3. Найпереконливіші доведення дають хіміки, які дуже старанно дослідили народження і розпад металів. Вони вважають, що властивою матерією металів є сірка, ртуть і купоросна земля. Але сірка і ртуть не елементарні, які є віддаленою матерією, а сірка — як вид смоли, і ртуть — як живе срібло, про яке скажемо далі; хіміки вчать, що з цих трьох метали виникають тоді, коли сірчаний дух змішується з купоросним, або сама сірка і купорос змішуються з ртуттю в дуже малій кількості, тобто так, щоб у малих частинках одна природа не була окремо від іншої.

Цю думку підсилюють такими аргументами: 1) оскільки метали знаходяться всюди, то вони є також причинами; 2) тому що з металевих мас виплавляється сірка; 3) тому що метали перетворюються у ртуть і, кажуть, з ртуті виникають метали; 4) тому що при плавленні заліза й міді з'являється зеленувате й червоне полум'я і чути запах сірки; 5) тому що більшість хвороб, з якими стикаються шахтарі й металурги, походять від сірки й ртуті. Те саме можна показати з властивостей [металів], про які буде йти мова далі.

4. Згідно з загальною думкою, діяльною причиною є світло чи вплив небес. Правда, вона віддаленіша, хоча цілком грунтовна і характерна для всіх копалин. А за найближчу причину одні вважають холод, яким певні рідкі матерії згущуються в метали, але помилково, бо холод міг би згущувати метали, розріджені жаром, але спершу не міг би коагулювати матерію металів. Саме це можна побачити у ртуті, оскільки вона чі великим холодом, ні великим жаром не набуває своєї твердості, і немає нікого, кому б це було відомо.

Отже, хіміки надають тим принципам навіть здатність породжувати метали. Так ртуть, кажуть, є матір'ю і жіночим началом, а сірку, бо вона купоросної природи, вважають за чоловіче начало. Ртуть, змішана з ними, згущується сіллю і клейкістю сірки або купоросу. Отже, хоч у фізиці є певні норми і правила, все ж у тому, що стосується природи і походження металів треба вірити тим, хто добуває метали, плавить, очищає, і хімікам більше, ніж пустим балакунам, які не знають металевих речей, які з ненавистю до хімії і не знаю за допомогою ще яких аргументів намагаються довести

242 інше. Тому дуже вчені мужі з перипатетиків, які проводять

зв. глибокі дослідження природи металів, в цій справі наслідують думку хіміків. //

Розділ п'ятий

ПРО МІСЦЕ, ДЕ ВИНИКАЮТЬ МЕТАЛИ, А ТАКОЖ ПРО ВИДИ І ВЛАСТИВОСТІ МЕТАЛІВ

1. Місцем, де виникають метали, взагалі є земля, як ми вже сказали; однак метали знаходяться не всюди, як не всяка земля плодоносить. Це частково треба приписати різноманітності зірок, які поширюють свій вплив на різні частини землі, а частково матерії, особливо багатству чи нестачі самої ртуті, сірки і вапна. А саме нестачу чи багатство частково треба віднести до різноманітності зірок, частково до звичайної творчої дії бога, яка хотіла породити в одному місці і матерію металів, і самі метали, а в іншому — ні. Відомо, що метали зустрічаються переважно в місцях гористих і вкритих лісами. Гори Далмації, кажуть, були багаті на золото. Славляться також багатством металів гори Піренеї в Іспанії, в Галії — Кесімен, у Німеччині — Карпати, у Фракії — Родопи і Пантей, у Лідії — Тмол, в Індії — гори, які називаються Капіталії (головні) та інші в інших місцях.

2. Копальні металів іноді виникають випадково, як під час землетрусу, коли розпадаються скелі і гори або розколюється земля, та іншими способами. Іноді їх відкривають за допомогою потоків, які стікають з гір, бо колір, запах і смак джерел в більшості видають сховане родовище металів, а також за допомогою штамків золота й інших металів, що знаходять в течії рік. Дивує, про що повідомляє багато [авторів], і Педро Моліна («Фізика», кн. IV, розд. 7) також свідчить про спосіб, яким виявляють родовища металів. Береться прут горіхового дерева, тобто зірваний з ліщини, або якщо вона відсутня — з вільхи. Але необхідно, щоб цей прут був з однорічного дерева і був роздвоєний у формі циркуля, як отут намальовано. Шукач металів, блукаючи по горі, несе такий прут і тримає один кінець одною рукою, другий — другою, опустивши руки вниз, а пальці відставлені угору в полі зору очей, кут прута тримає спрямованим у небо. Необхідно, щоб віддаль однієї руки від другої була приблизно на півступні, або дещо ширша, і прут слід тримати наскільки можна міцно й нерухомо. Коли той, хто несе прут, натрапить на місце, де є родовище металів і пісок, то тут прут повернеться до землі або проти того, хто несе прут. Першим, хто твердив, що метали добуваються з надр землі, кажуть, був Тувалкаїн [2], який і використовував штучно знайдені мідь і залізо, і тому

в Біблії («Буття», розд. 4) він називається шукачем й ковалем великих покладів міді й заліза.

3. Одні розрізняють багато видів металів, інші — менше. Здається, що між думками про цю справу дві мають найбільшу ймовірність, з них одна нараховує 7 видів, а саме: золото, срібло, мідь, залізо, свинець, олово, ртуть (живе срібло). Друга — тільки шість, відкидаючи олово, через те, що ніби олово є сплавом срібла і свинцю. Отже, інші метали або відносяться до цих видів, або вони не прості, а складені з двох металів, як електр (відмінний від уже описаного бурштину), який утворюється змішуванням золота й срібла.

4. Важливе питання: чи види металів відмінні самі собою, чи тільки акцидентами? Тобто йдеться про те, чи дійсно метали відрізняються виглядом, чи тільки здається, що відрізняються, через неоднакову цінність і досконалість їхньої природи.

Багато хто з хіміків твердить, що виглядом вони не відрізняються, а лише ступенем досконалості, виникнувши з однієї і тієї ж матерії. Це доводять тим, що навіть у свинці перебувають часточки срібла, а в міді — золота, і що багато [металів] виникають здебільшого разом, що один [вид] перетворюється в інший, як залізо і мідь, а всі розплавляються
243 на ртуть. // Тому хіміки називають свинець шорстким золотом (aurum leprosum), ніби всередині срібла є золото. А ті, які заперечують цю думку, приймають за доказ різноманітність акцидентів у металах, і це є ознакою різних форм. Потім навіть те, на що розкладаються метали, і збігається назвою з ними, кажуть, відрізняється [від них], бо доводять, що купорос, який виникає з вапна, дуже відмінний від того, який виготовляється з заліза. І значно відрізняється ртуть, вилучена із свинцю, від вилученої з заліза. Але вся трудність залежить від нерозв'язаного питання, викладеного на початку цієї книги, а саме: чи метали, крім змішування елементів, мають якісь особливі форми? Бо якщо б взагалі було встановлено, що вони мають такі форми, то було б вірогіднішим, що один метал відрізняється від іншого відмінністю форми. Якщо ж не подобається надавати ці форми, то правдивішою буде думка хіміків. Аргументи їх мають велику ймовірність і всіма приймається поділ металів.

Вони поділяють їх на досконалі й недосконалі. Цьому не перешкоджає й те, що, як кажуть противники, вони є відмінними від тих, які бачимо. Бо вони не стільки відмінні, скільки можуть набувати різного вигляду, подібно як можна знайти різноманітність між видами людей. Не заважає те, що мідь відмінна від купоросу, і ртуть — від свинцю, залізо — від ртуті й купоросу. Бо навіть після розчинення, наприклад,

залізного купоросу в ньому залишаються властивості заліза, у мідному купоросі — міді, тому що вони не повністю розчиняються. Звідси виходить, що в усіх металах є та ж сама сірка, той же купорос і ртуть, бо хіміки вчать, що їх багато виникає разом і один може змінюватись на інший.

5. Вищенаведені види [металів] хіміки ділять, називаючи одні метали благородними, інші — звичайними. Благородним є той, що має тонку ртутну субстанцію, без всякої шкоди витримує будь-яке випробування вогнем і щонайкраще кується молотком. Оскільки всі ці ознаки є в золоті, то воно вважається найвизначнішим з усіх видів металів. Хіміками воно описується так: золото — найблагородніший з металів, що складається з найчистішої, найретельніше виплавленої ртуті, доводиться до досконалості силою переважно червоної й дуже твердої сірки, виглядає дуже добре змішаною єдністю. До благородних відноситься і срібло. Описується так: срібло — це благородний метал, проте нижчий від золота, складається із зовсім твердої ртуті й білої цілком твердої сірки. А що сірка тут визначається іншою в золоті, ніж у сріблі, то треба знати, що вона відрізняється лише досконалістю, розплавленням і чистотою.

6. Звичайні метали мають менш досконалі основи, менш плавкі, тверді й чисті. Вони не витримують без шкоди випробування вогнем, тому що здебільшого всі згоряють, переходять у дим, попіл, шлаки. Першим з них є мідь (або купрум), недосконалий твердий метал, складається з малої кількості ртуті, великої кількості сірки, червоної, недосконалої, недобре дозрілої й тому нетвердої, а звідси й сама мідь має червоний колір. Другим є залізо, звичайний метал, складається з невеликої кількості ртуті й більшої кількості твердої сірки, свинцево-білуватого кольору.

Третім звичайним металом є олово, м'яке, біле, складається воно з великої кількості ртуті, менш чистої й твердої, ніж у благородних, однак, чистішої й твердішої, ніж у свинці, і з білої, нечистої й менш дозрілої сірки.

Четвертий звичайний метал — свинець, м'який, сизого кольору, з великої кількості нечистої, необробленої ртуті й невеликої кількості нечистої й несвіжої сірки. П'ятим є живе срібло (не кажу, чи воно є метал, чи щось інше, однак зараховується до металів, тому що знаходиться в копальнях металів і служить матерією для інших металів. Воно не відноситься ні до дорогих, ні до звичайних, бо є рідиною або звичайним металом з тієї причини, що не змішане з сіркою або змішане у невеликій кількості. Воно має дуже цікаву природу: тече, подібно до води, але не зволожує, дуже важке, і нічому, крім золота, не дозволяє занурюватись у себе.

Ртуть легко змішується з металами через подібність природи, так само, як олія легко прилипає до маслянистих речей, 243/36. вода — до вологих. Його природа // цікавила досі багатьох філософів, але ще не пізнана.

7. Що стосується афектів чи властивостей металів, то їх є 4 загальних (є й деякі спеціальні, які можна вважати загальними): плавитись від вогню, стискуватись від холоду, куватись молотком і вбирати ртуть.

Розплавляються вони внаслідок того, що мають ртуть. Тому ті, в яких ртуть переважає, плавляться легше, а важче ті, в яких переважає сірка і сіль. Якщо в металах трохи більше ртуті, то вони стають м'якими і плавляться при незначній температурі. Навпаки, ті, які частіше спалюються вогнем, коли вологість ртуті усунена, так важко плавляться, ніби переповнені галуновими й купоросними водами. Цій же ртуті треба приписати й тягучість. Сірці й купоросові, кажуть, властива густота, тому що в ній переважає клейкість і елементарна сіль. А живе срібло (ртуть) збирають внаслідок спорідненості природи, як сказано дещо раніше.

8. Для детальнішого ознайомлення треба знати, що ці 7 металів внаслідок певної подібності й аналогії у хіміків називаються іменами 7 планет. Золото називається також сонцем, срібло — місяцем, мідь — венерою, залізо — марсом, олово — юпітером, свинець — сатурном. Живе срібло (ртуть) називається меркурієм.

Розділ шостий

ПРО КАМЕНІ Й ГЕМИ

1. Тепер слід розглянути найміцніші й найтвердіші з усіх копалин, а саме, камені, тому що цим іменем названі й камені взагалі і геми зокрема, тобто дорогоцінні камені. Спершу треба сказати дещо взагалі про виникнення каменів.

Отже, відкинувши загальноприйняту думку, за якою матерією металів і каменів вважаються самі елементи чи випаровування, відкинемо й твердження хіміків, яке приписує твердість каменів елементарній солі, бо хоч вони дійсно правдиві, однак визначають віддалену матерію. На мій погляд, найвірогіднішою є думка, яка найближчою матерією каменів вважає якийсь каменетворний чи скріплювальний дух. А що являє собою цей дух, не так легко визначити. Він існує в природі — це доведено багатьма дослідами, як було видно рані-

ше, де [ми говорили] про непошкодженість трупів. Сеннерт («Про хімічні елементи», розд. 2) пояснює каменетворну силу духа, що вона таке і що зумовлює. А звідки і з чого походить той дух, він не пояснює. Гадаю, що це якась дуже досконала, відокремлена від усього, менш чиста субстанція, пов'язана з субстанцією солі і добре врівноважена з дуже досконалим духом сірки. Бо з цих двох, здається, легше зрозуміти затвердіння каменів. Сіль же сама по собі має силу твердіння, а клейкість сірки забезпечує зв'язок частин. Клейкі тіла, навіть рідкі, нелегко розливаються. Отже, коли земельні, водяні й інші частинки цілком відповідні між собою, введені в якусь рідину чи в придатне і відповідне болото, то поєднуються міцно одна з одною клейкістю сірки; коли в них входить каменетворний дух, а з'єднувальною силою чистої солі дуже стискаються, то виникають камені. Коли ж говориться, що камені ростуть, то це переносне поняття, краще треба оказати, що вони збільшуються. Коли в тому місці, де народжуються камені, багато подібної матерії і частіше збираються (каменетворні) духи, або навіть випаровуються з самих каменів, то вони, підхоплюючи зустрічну матерію, роблять її твердішою і приєднують до того ж каменя. Звідси, я вважаю, [походять] оті смуги й лінії в дуже твердих скелях і в мармурі, відмінні кольором від інших частин.

2. А вивчення цього виникнення каменів пояснює, як видно, разом з матерією каменів і їх діючу причину: бо віддалена причина, без сумніву,— це дія небес. Чи камені відрізняються видом? Тобто чи вони мають, крім викладеного змішування названих елементів, якісь окремі форми? Це майже така ж складність, яка була висловлена про метали. Однак тому, що у різних каменів різні властивості // і вони дуже 244
дивні, то здається вірогіднішим, що є якісь особливі форми, до яких треба їх віднести. А тепер розглянемо класифікацію каменів.

3. По-перше, одні камені називають простими, інші — цінними залежно від матерії, з якої складаються. Далі, одні називаються пористими, інші — густими, одні — прозорішими, інші — темнішими. Звичайним поділом камені діляться на специфічно названі гемами і перлами, хоча перли виключаються з роду каменів. Але не треба сперечатися про назву.

4. Серед каменів, які особливо відомі, є такі: однорога копалина, пемза, мармур, червоний корал, безоар (bezoar), камені тварин та найславніший і найдивніший — магніт.

Однорога копалина — це камінь, який виглядом цілком нагадує ріг, і тому вважають, що це ріг єдинорога. Він знаходиться в землі, тому що численні тварини цього виду були знищені потопом. Вважають, що їхні кістки були розсіяні

і затверділи. Ті, хто доводить цю думку, здебільшого вчать, що це справді камінь, тільки має вигляд, подібний до того рога, хоч багатьма ознаками від нього відрізняється. Бо справді ріг єдинорога настільки твердий і міцний, що його ледве можна дряпнути чи розтерти, і нам здається, він не годиться до назви (каменя), а лише підходить для тих, хто вважає цю копалину рогом.

Пемза — дуже пористий камінь, червонуватого чи жовтуватого кольору, ніби якась глина; навіть у тваринах є якісь пористі і м'які камені.

Мармур має різні види — алебастри, офіти, порфірити й інші, з різними кольорами або однобарвні, або у вигляді якихось розсіяних різнорідних хвиль... На гладеньких плитах каменів можна бачити численні зображення тварин, рослин, навіть людей, і ніби штучно витиснені рельєфи, які є дивними витворами природи. Інші камені не зараховуються до мармурів, як лідійський камінь, сміріс, яким звичайно розбивається скло, пірит, кремінь та ін. Питання про кремінь є складним стосовно того, як з нього утворюються іскри. До складності веде думка тих авторів, які вважають, що тілам властиві лише здатності елементів, а не самі елементи. Ми уникаємо цієї складності і говоримо, що тертям і сильними зіткненням з сталлю в поверхні кремнію порушується відповідність елементів, сходяться вогняні частинки, сірка запалюється і тому виникають іскри. Відомо, що це стається не тільки в кремнії, але й в інших каменях, проте в кремнії сильніше через більшу кількість і чистоту сірки. Є й інші вже названі, цінні камені. Але оскільки вони менш цінні, ніж геми, то можуть вважатися середніми між тими і цими.

5. Перше. Корал — це ніби морська рослина чи якийсь кущ, що народжується у водах. Про його народження багато хто думає, що він у водах м'який, а вийнятий кам'яніє. Однак Жан Бавгіні[3] («Хімічна спроба», кн. II, розд. 10) (як передає Сеннерт) вважає цю думку хибною і твердить, ґрунтуючись на певних дослідах, що корал у воді так само твердий, як і в повітрі.

Друге. Безоар у арабів вважається лікувальним, тому що має велику силу проти отрути. Він не є копалиною, а народжується в животі козла чи індійської гірської кози; довгуватої форми, іноді має вигляд жолудя чи каштана, чорнуватого, жовтуватого чи зеленуватого кольору, не дуже твердий, легко ламається. Більший — у старої кози, менший — у молодої. Згадуються два його види: один — східний, привезений з Персії, Єгипту, Японії, Китаю, є найкращий. Другий — західний, який доставляють з Америки і Перу, гірший від попереднього.

Трете. Є багато каменів, які народжуються в тваринах як електорій, хелідоній, буфон і той камінь, який називається рачині очі — карпіон, перкар та ін. Але найціннішим є той, який називається сльозою оленя. Про нього Скалігеро пише так (вправа 112): «До сотого року в оленя її немає. Після цього віку проростає на повіці ока самими кістками і вростає в лобну кістку з такою твердістю, що перевищує ріг. // Ця 244/38. частина, яка виступає, є круглою, дуже блищить, бурого кольору, із слідами венозних входів. Така легка, що зникає від легкого дотику і так витягується, що здається, ніби вона сама рухається. Дуже цінні ліки проти отрути; їх приписують хворим чумою з краплею вина. Після нього виникає такий піт, що думаєш, ніби розчиняється все тіло».

Четверте. Сюди, зрештою, відноситься і камінь, так званий аерит, який орел несе в своє гніздо для виведення потомства. Він містить в собі інший камінь. Кажуть, що він збільшує й зберігає потомство; щоб оберігав — прив'язується до руки; щоб збільшував — до бедра.

П'яте. Скільки б ти не говорив про магніт, всього не скажеш про його цінність. Однак, тому що не можна обійти мовчанкою, дещо треба сказати.

Шосте. Отже, магніт відомий тими двома дивними здатностями, що притягує до себе залізо і що повертається до полюсів світу. Ці властивості не були відомі античним, бо ні Арістотель, ні Діоскорид [4], ні Пліній, ні Теофраст, ні Лукрецій, ні жоден інший стародавній грецький чи римський філософ не згадували нічого подібного про магніт. Що стосується притягання заліза, то не треба сперечатися, чи магніт притягає залізо, а чи залізо — магніт, бо притягання стосується як першого, так і другого. І насамперед необхідно пам'ятати, що між обома є якась відповідність, бо якщо маса магніту мала в порівнянні з залізом, то він притягується залізом. Дуже дивне й приємне видовище, коли бачиш голку, потерту об магніт і закриту склом. Якщо рухається над нею щось залізне на невеликій віддалі, то вона рухається за ним, і буде переміщатися за ним в усі боки так, що відчай охоплює того, хто спостерігає цей безладний рух.

Це дуже дивна властивість, і вона хвилювала багатьох, але майже даремно.

І. Епікур, кажуть, вважав, що від заліза й магніту вилітають атоми, тобто дуже дрібні частинки, подібні фігурою, які з'єднуються, входять в тіла магніту й заліза, і відбиті звідти, притягують або залізо до магніту, або магніт до заліза. Але ця думка, крім того, що не пояснює, чому і як ті частинки самі собою притягують і чому повертаються до тіл, не заслуговує на довір'я через основну [тезу] філософії

Епікура, або точніше епікурейців, які зводили всі дії речей до притягання таких частинок. Адже те, що собаки і коти, побачивши хліб, прибігають, а палку — втікають, вчать вони, відбувається через те, що у хлібі є якісь притягувальні частинки, або гачки, а у палиці — колючки чи жала. Але прийнявши це, ми виставимо себе на посміховисько.

2. Анаксагор вчив, що магніт живий і притягання здійснюється живою здатністю. До нього з сучасних приєднується відомий філософ Кардано і погоджується з цим юдей Агелла.

3. Марсіліо [4], теж сучасний [автор], бере причину від сузір'я Ведмедиці і каже, що їй підпорядковані магніт та залізо. Але ця думка може бути спростована багатьма аргументами. Проте є дві основні причини, які її заперечують. Поперше, вона не пояснює дію сузір'я Ведмедиці, таким чином, можна б приписати цю причину кожному сузір'ю. Потім, якщо б це була правда, то магніт притягував би і тягнувся б лише на північ.

4. Даніель Сеннерт («Фізика», кн. V, розд. 4) вчить, що ніщо не є вірогіднішим, ніж симпатія магніту до заліза; бо магніт, каже, є якоюсь породою заліза, і з нього може виникати залізо. І в цьому сходяться майже всі, хто докладніше досліджував природу магніту. Ця думка вигідна, але хибна; бо хоч магніт взаємодіє з залізом і є його породою, однак не пояснюється, чому його притягує. Чи інші речі не мають між собою подібної погодженості природи? І, однак, залізо не притягує заліза, дерево дерева, ані інші тіла — інших.

5. Нам здається так: з магніту постійно витікає тепле і клейке випаровування, але, наближаючись до заліза, гусне від його холоду і взаємодіє: якщо залізо маленьке — притя-
245 гує, а якщо велике — йде до заліза сам магніт. //

Зрештою, видно тільки це, хоча я бачу багато протилежного цьому погляду, і найбільше, чому магніт не притягує інші метали, ані не притягується до них? Про бурштин же, що таким чином притягує опилки, як ми сказали раніше, з наших дослідів відомо навіть, що він притягує не тільки опилки, але й інші легкі і маленькі тільця.

7. Друга ж властивість магніту (що він повертається на північ) ще давніша і таємничіша. Старанні дослідники природи повідомляють, що магніт не повернутий прямо на полюс світу, а спрямований на точку, віддалену від полюса на 23 градуси. Якщо він не всюди однаково відхиляється від полюса світу, то десь спрямовується на сам полюс, з чого виводять, що причина, яка повертає до себе магніт, є не на небі, а на землі, ніби якийсь полюс магніту. Він в одному місці віддалений від полюса світу на 23 градуси, у другому — менше, в іншому — більше, ще в іншому дивиться прямо. Це майже пра-

вильно, але важко назвати цю причину і пояснити її здатність.

1. Скалігеро (вправа 131) пояснює це якоюсь погодженістю природи і каже правду, бо хто засумнівається, що в природі є погодженість, коли одне притягується іншим. Але якими засобами притягується — це викликає питання.

2. Інші пояснюють це певною дією планет, але не говорять, у чому полягає подібна сила зірок. І якщо б це була правда, магніт ніколи не перебував би в стані спокою, як не бувають у спокої зірки, а йдуть за своїм рушієм чи за тим, хто їх притягає.

3. Педро Моліна вважає, що земля пронизана магнітною віссю з півдня на північ. Але звідси запитання: якщо б земля була пронизана дерев'яною віссю, то чи притягалися б дерева?

4. Дехто твердить, що магніт займає [свій] відповідний стан, подібно до того, як всі інші [тіла] займають свій стан, якщо їм не перешкоджають; це стосується кожного магніту. Тому центр магніту не збігається з центром землі. Однак не пояснюється причина цієї спрямованості [магніту], бо вона не зумовлена ні вагою, ні легкістю. Отже, питання залишається відкритим. Я волію в таких речах дивуватися, ніж недостойно думати.

8. Зустрічаються дорогоцінні камені або геми; деякі з них нам треба назвати.

1. Сапфір — голубого кольору, подібний до ясного неба і один біліший, інший менш білий. Перший називається чоловічим, другий жіночим. Кажуть, що він протистоїть отруті. Коли сапфір носить нечесна й жадібна людина, то він втрачає блиск і благородство. Він також має здатність зміцнювати очі.

2. Гіацинт кольором нагадує золото. Загорнутий у вузлик чи підвішений на шиї допомагає запобігти чумі. Застосовується також для викликання сну й зміцнення серця, позбавлений блиску, але це останнє більшість [авторів] вважає хибним.

3. Сардій подібний до кривавого м'яса; кажуть, що змішаний з міцним вином і випитий припиняє будь-яку кровотечу і місячні.

4. Гранат — червоний, але з якоюсь жовтизною, подібно до вогню. Кажуть, що він зміцнює серце і припиняє сум.

5. Смарагд — гема дуже красива і серед людей дуже цiниться, відновлює й зміцнює очі своєю приємною зеленню. Застовується проти отрути й укусів отруйних тварин, чумної гарячки. Смарагд, схований у перстні або повішений на шию, оберігає від епілепсії. А найдивніше, (якщо правду пишуть), діє на кохання, бо коли торкається закоханої людини, то кохання негайно зникає.

6. Адамант, названий так, оскільки не піддається дії ні заліза, ні вогню, дуже твердий, прозорий ніби вода, має величезну силу і протистоїть отруті. //

245 зв. 7. Карбункул одержав таку назву, тому що блищить навіть у темряві, хоч ніколи не було свідків — очевидців такого явища.

8. Рубін, відмінний від карбункула, є червоним і найблискучішим з усіх гем. Кажуть, що він має силу протистояти отруті і гниттю, оберігати від чуми і звеселяти душу.

9. Аметист, названий так тому, що, кажуть, відганяє сон. Він забарвлений у колір, що є ніби змішаним фіолетовим з пурпуровим.

10. Опал — дуже красива гема, вона одна містить кольори всіх гем. Йому ж властиві, за свідченням Плінія (кн. XXXVII, розд. 6): «ніжний вогонь карбункула, блискучий пурпур аметиста, зелене море смарагду і все однаково неймовірно змішане світло». Тому ні в якому разі не може бути підмінена іншою гемою; і оскільки містить кольори всіх гем, вважають, що має властивості всіх. Передусім відомий користю для збереження гостроти зору.

11. Топаз, який називається хризолітом, маючи золотий колір, застосовується для припинення кровотечі пораненим.

12. Берил передає зелений колір спокійного моря. В першу чергу застосовується від ран очей, у вигляді дуже дрібного порошку.

13. Кришталь одержує назву від льоду, до якого дуже подібний. Ті, хто не погоджується з принципами хіміків, вважають його дуже твердим льодом. Справді, знаходиться на Кіпрі і в інших місцях, у яких завжди є своє тепло і невеликий вогонь, розкладається на землю і сіль. Кришталь, якщо кладеться під язик, вгамовує спрагу. Змішаний з мигдальною олією застосовується проти отрути, чим звичайно користуються майстри; має гарні лікувальні властивості. Лікує розлади шлунку.

14. Яшма є різних кольорів, особливо ж славиться червонувата й зелена, обидві відомі своїми дуже славними властивостями. Червона зупиняє кровотечу з носа та геморойних ран. Сеннерт каже, що, ймовірно, і виливи крові, і внутрішні кровотечі, які не можуть бути зупинені жодним засобом, зупиняє яшма, прив'язана до бедра. Так і кров, що тече з носа, й те, що невиліковне іншими засобами, було виліковано яшмою, підвішеною на шию. А та, що зелена, має поверхню завжди жирну, ніби змащену олією. Вона наділена дивною силою роздрібнювати камені й виганяти їх з сечею. Бо досвід
246 свідчить, що дуже сильні й найнестерпніші через камені муки відступали, коли яшма прив'язувалась до руки, а якщо додавався сапфір, каміння цілком виганялося... //

Закінчимо цей трактат перлинами, які хоч не народжуються в землі, як інші геми, однак не менш відомі й цінні. Народжуються вони в якихось раковинах з тієї рідини, з якої твердне шкаралупа раковини. Найдорожчі знаходяться в Перському морі, в районах Японії та Індії. Перлини мають велику здатність зміцнювати й підтримувати дух. Лікарі нараховують багато інших їх властивостей. Але нам досить цього, сказаного про камені і геми.

Хоч не всі з них можуть бути названі копалинами, як камені в раковинах, однак дуже велика частина є справді тих, які викопуються із землі, і тому віднесемо їх всіх до одного роду і назвемо копалинами.

Існують також інші досконалі змішані [тіла], але позбавлені душі, які не можна вважати копалинами, наприклад, вино, молоко, хліб, тканини, вовна і т. п. Однак, тому що все це залежить від живих речей, про них тут не говорилося.

Далі переходимо до живих істот <...>

ЕТИКА

ПЕРЕДМОВА

1. Етика одержала назву від речей, якими вона займається, а саме від звичаїв, бо ἦυοι по-грецьки «звичаї». Далі, звичаї — це людські дії, закріплені звичкою. Тим самим іменем називаються навики, які походять, звичайно, від повторних дій. Із самої назви, отже, ясно, що етика — це наука про звичаї, які є її матерією.

2. Вона заслужено називається наукою, бо має все, що робить її гідною в царстві наук. Вона виводить свої твердження з певних та очевидних аксіом або принципів, і справді багато доводить. Наприклад, коли вимагає, щоб кожному було надано те, що йому належить, таким доведенням: «завжди треба робити те, чого вимагає здоровий розум; а здоровий розум вимагає, щоб кожному віддати те, що йому належить; тобто, кожному треба надати його право». І хоч людські дії в самому житті непостійні, легковажні й непевні, а деякі за своєю природою навіть байдужі й невиразні,— бо можуть бути то добрими, то поганими,— проте етик може мати про них всіх безсумнівні й завжди істинні уявлення. Він бо навчає, як треба правильно діяти, але сам як етик не діє. Так само й геометрія навчає способу вимірювання й користування інструментами та їх правильному застосуванню, а сама собою як геометрія не застосовується; тому, якщо, наприклад, при вимірюванні трапиться помилка, то приписувати її слід не науці, в даному випадку геометрії, а тому, хто вимірює.

3. Отже, обов'язок етики — навчати правил доброї поведінки, а не добре поводитись. Останнє стосується всіх людей, а перше — лише філософів. І коли хтось добре поводиться, то діє він не як філософ, а як чесна людина; хоч він більш гідний імені філософа тоді, коли свою доктрину змішнює діями й дотримується своїх правил, однак може бути найкращий етик, але дуже погана людина, як найкращий художник, якщо йому захочеться, може малювати дуже погано. Тому дехто неправильно називає науку етику не наукою, а розважністю; розважність же користується законами етики, й етика їх встановлює. Однак розважність може називатися етикою застосування, а сама ця дисципліна [розважність] повинна називатись етикою повчальною. Так, звичайно, кажуть і про логіку. Етика ж відома з розважності, вона у матері // найкраща дочка, розумна й освічена, не та, що сама добре поводиться, а яка вчить добре поводитись, встановлює закони своїй матері [розважності] й є справжньою вчителькою матері. 250

4. А тому що етика навчає добре поводитись, вона є практичною,— з чого випливає, що вона відноситься до якоїсь мети, відмінної від свого об'єкту. Лише в теоретичних науках об'єкт і мета — одне й те саме, бо через суте річ розглядається задля науки або для свого пізнання. А метою науки повинно бути ніщо інше, як те, що є і метою доброго діяння.

Метою ж доброї поведінки є щастя або блаженство. Бо для чого ж було б необхідним добре поводитись, якщо не чекали б жодного плоду щастя; але й добрі дії добрі не з іншої причини, як тільки тому, що приносять добро. Отже, метою етики буде щастя й блаженство. І хоч вони вважаються метою всієї філософії, однак треба вважати їх окремою властивістю етики.

Тому, щоб ми правильно пізнали цю науку, спершу ми повинні зрозуміти мету, а вже тоді розглянути самі добрі дії та їх природу, основні причини, різні види та властивості.

5. Звідси легко видно поділ твору, бо здається найзручнішим поділити всю етику на дві книжки, як це робить більшість авторів. У першій з них ідеться про мету людських дій, тобто про щастя, та про заходи людської поведінки; у другій — про саму людську поведінку як взагалі, так і зокрема, тобто про чесноти і їм протилежні вади взагалі й зокрема.

6. Для ясності сама етика розглядається двояко — взагалі й зокрема. Загальною етикою називається дисципліна, яка займається не тільки людськими вчинками, але й їх співвідношенням, закономірностями й винятками, і сама поділяється трояко: на монастику, економіку й політику.

Монастика — це етика, яка вчить про звичаї взагалі, а економіка — яка вчить про ті ж самі звичаї, залежно від того як вони застосовуються батьком чи управителем одного господарства. Політика також вчить про ті самі звичаї, як вони використовуються управителем держави, провінції, республіки, царства, імперії, що є ніби якимось великим домом.

Монастика відрізняється від економіки й політики не як вид від виду, а як рід від виду, бо вона є ніби їх фундаментом і засадою, і вони самі їй підпорядковуються так, як медицина — фізиці, а інші відділи математики — геометрії. Називають її монастикою не тому, що вона вчить про окрему людину, як здається більшості, а тому, що охоплює людські звичаї, взяті взагалі, без будь-якого відношення до сім'ї, республіки чи царства. А економіка й політика відрізняються ли-
251 ше своєю сферою // бо, як сказав, дуже просторе царство хоч є також наче якимсь господарством, але великим, проте воно підлягає іншим правилам внаслідок більших труднощів в цьому [державному], ніж у тому господарчому управлінні.

Отже, ми тут приступаємо не до вивчення етики взагалі,

з етики-монастики, яка внаслідок своєї питомої ваги називається етикою; бо коли її добре зрозуміти, то кожен може легко її засвоїти й вивчити, як треба керувати як малим господарством так і великим, тобто державою.

7. Арістотель написав більше, ніж сто книжок про етику; одні з них, які називаються Нікомаховими, викликають сумнів (чи написав їх Арістотель, чи Нікомах). Через те в цих трактатах не віддаємо перевагу викладові доктрини Арістотеля, тому що [цей] автор не є певним, і так багато не можна викласти в стислій формі. Незважаючи на те, ми можемо застосувати її [доктрину Арістотеля] для формування звичаїв, які випливають зі світла нашої віри як таку, що виходить з досвіду видатного етика.

8. Зайвим здається рекламування цього відділу філософії, який вчить добре поводитись і добре міркувати про добрі звичаї і який вимагає хвалити науку добрих звичаїв. Що вона є найнеобхіднішою і дуже корисною не тільки серед філософських дисциплін, але й взагалі усіх наук, ясно показує сама мета, до якої прагне етика.

Книжка перша

МЕТА ЛЮДСЬКИХ ДІЙ, АБО ЩАСТЯ ТА ЙОГО ЗАСАДИ

Для того щоб можна було встановити сенс людських дій, а також їх спрямування, спершу треба сказати про причини людських дій. Одні причини речі [бувають] внутрішніми, наприклад, матеріальна й формальна, а інші — зовнішніми, наприклад, спонукальна й цільова. Отже, тут спершу треба дослідити їх; оскільки серед самих цих причин є певний порядок, то треба подивитись, яким слід надати перше місце, а яким наступне. У фізиці спершу йшлося про самі засади й внутрішні причини, а потім про зовнішні. Але в етиці повинно бути навпаки, бо коли етика розглядає доброту людських дій і вивчає їх правильність, то ця доброта й правильність залежить від самої мети. А ті самі дії, оскільки вони виходять від спонукальної причини, в залежності від того, чи вони залежать від матеріальної чи формальної [причин], морально не є ані добрими, ані поганими. І тому говорити про їх мету означає визначати те, від чого залежить їх дія, й що їх спрямовує. А говорити про інші причини людських дій слід лише для кращого розуміння їх природи. Етика через це — практична й зміст її мусить залежати від визначення мети, а тоді переходити до решти причин людських дій. Коротше, я викладу все, що необхідно розглянути в цій дисципліні.

251 Метою наших дій, повторюю, є щастя. // А інші їх причи-
36. ни — матеріальна, формальна, спонукальна. Матеріальна — це сам фізичний рух, а формальна — якість руху, або той же рух, що веде до якоїсь певної мети. Матеріальна [причина] відома з фізики, формальна залежить від мети. Тому про обидві треба сказати, або нічого, або щось небагато, але в другій книжці, де слід пояснити самі дії.

Отже, залишається, щоб тут після розгляду мети ми сказали про спонукальні причини дій, або про їх рушіїв. Одні з них є внутрішніми для людини, і вони або звичні для нас, наприклад, природні звички, або набуті, наприклад, характер; а інші — зовнішні, вони, підбадьорюючи, очевидно, або наказом, або захопленням, або переконанням чи якимсь іншим способом, можуть рухати і спонукати людину до якоїсь дії. Але про всіх них краще сказати у відповідних розділах.

РОЗДІЛИ ПЕРШОЇ КНИЖКИ:

I. Добро. Що воно таке й з чого складається?

II. Будь-яке бажання приводить до добра.

III. Кожна мета має значення добра: все діє з метою, і є якась остання мета людських дій; це — найвище добро, або найвище щастя.

IV. В чому полягає найвище щастя й чи його можна досягнути в цьому житті.

V. В чому полягає щастя не просто найвище, а найвище в цьому житті?

VI. Внутрішні засади людських дій, включаючи вроджені, й передусім про інтелект, чи він рухає волю, а чи вона рухає його.

VII. Чи воля рухає нижчі здатності?

VIII. Чи воля є вільною основою дій?

IX. Про набуті внутрішні засади людських дій, або про характери.

X. Про зовнішні засади людських дій і передусім про бога, який рухає волю.

IX. Про інші зовнішні засади людських дій; про різні способи, якими вони можуть спонукувати волю людини до дії.

Розділ перший

ДОБРО. ЩО ВОНО ТАКЕ Й З ЧОГО СКЛАДАЄТЬСЯ

1. Добро було правильно визначене давніми: це те, чого всі бажають, пише, наприклад, Арістотель в 1 кн. «Етики» на самому початку. Проте це визначення не так сутності, як властивості добра. Бо сутністю добра є якась узгодженість: за природою вона передує бажанню. І не тому // щось відповідає комусь, що бажається, а тому бажається, що відповідає. 252
Правильніше добро можна визначити так: це те, що відповідає будь-кому.

2. По-перше, добро поділяється на добре само собою або несотворене [добро], яким є лише бог, і добро, [залежне] від іншого, або створене, якими є всі речі. Далі — на добро метафізичне чи таку відповідність, яка означає досконалість взагалі, й відповідає сама собою всім речам без відношення до інших; фізичне — [це те], яке відповідає кожній природі, наприклад, природні здатності й афекти; і, [нарешті], мораль-

не або етичне, яке відповідає людині, й є бажаним нею. І тут говоримо про це останнє добро.

3. Етичним добро називається, по-перше, щодо суб'єкта, якому воно може бути притаманним, і ділиться, [по-перше], на добро тіла, наприклад, багатство, почесті тощо. Природнішим є поділ Арістотеля стосовно самої відповідності на добро почесне, корисне й приємне. Цей поділ обґрунтовують так: будь-що, чого бажають, або як останнього, або як середнього, через яке йдеться до останнього. Якщо бажають, як останнього, або бажають як само собою достатнього, то воно є бажаним і називається почесним; або, якщо знаходять якийсь спокій у наявній речі, тоді його називають приємним. А чого бажають як середнього, те називається корисним. Очевидно, воно належить до того, що наслідуємо, як само собою щось або почесне або приємне.

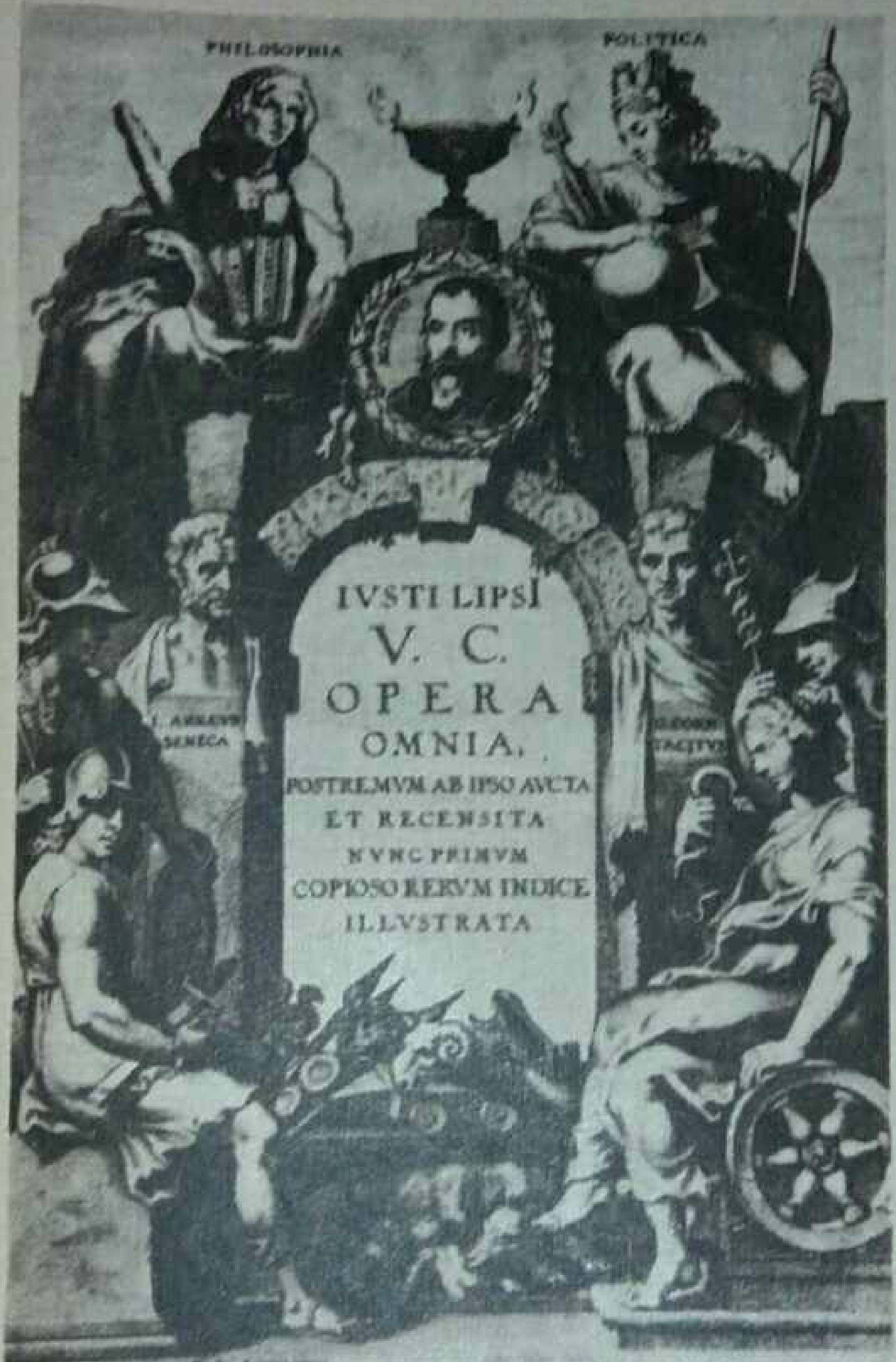
Однак зазначимо, що немає нічого почесного без приємності; і почесним є ніщо інше, як поєднання приємного похвального добра, позбавлене будь-якого сорому; а добро може бути приємним без почесті, мабуть тоді, коли йде за тим якийсь сором, тобто коли воно напевно позбавлене взагалі почесті. А почесним його назвали внаслідок шанування.

Розділ другий

БУДЬ-ЯКЕ БАЖАННЯ ПРИВОДИТЬ ДО ДОБРА

1. Було сказано, що всяке добро бажане, й якоюсь однією з його властивостей є бажаність. Але можна сумніватись, чи бажаність четвертим, як кажуть, способом властива для добра так, що тільки те може бути бажаним, що добре, й чи може бути бажаним якесь зло? В цьому питанні всі філософи й теологи одностайні: бажаним є лише добро, і все бажане є добром; жодне зло не є бажаним і ніщо бажане не є злом. Бо все відповідне є добром, і все бажане є добром. Будь-що бажається не інакше, як таке, що відповідає тому, хто [його] бажає.

2. Але [цій тезі]закидають, по-перше: «Буття», кн. VIII, де сказано: «Приємними є відчуття людини з часів молодості їй же на шкоду». Гріх же є злом, однак бажаний людям. Відповідаю: добро чи щось відповідне або є, або ним вололіють. Отже, гріха бажають тому, що здається, ніби він є добром або чимось таким, що відповідає. Потім, зло або



Титульна сторінка «Повного зібрання творів» Ю. Ліпсія

те, що не відповідає, розуміється як добро. Однак називається просто злом, тому що більше шкодить, ніж допомагає. Отже, гріх бажається не через те, що він є злом і шкодить; бо хто був би настільки нерозумний, щоб бажав шкоди, яка в жодному випадку не допомагає. Наприклад, злодій, зазіхаючи на чуже добро, бажає його не тому, що воно пошкодить, а тому, що йому допоможе.

Закидають, по-друге: є такі, які бажають дерев'яного
252 зв. золота; воно є настільки невідповідним, що не має жодного // значення відповідності, бо є неможливим. Відповідаю: хто знає, що таке золото неможливе, не може його бажати; отже, той, хто бажав би [його], вважав би, що воно можливе й відповідне, бо має у собі добро, внаслідок чого його бажають; проте воно не може бути бажаним в дійсності, якщо не виявиться, що воно дійсно таким є. Звідси випливає, що здебільшого бажаємо навіть того, що не має в собі жодного значення добра, проте нам здається, що воно має [значення добра]. І тому, оскільки таке добро — вигадане, то бажання його не треба називати бажанням у власному значенні, бо воно не має жодного об'єкту; воно є дивною оманою, як і зір, який бачить те, чого немає, є не зором, бо не бачить, а є галюцинацією очей.

Закидають, по-третє: засуджені люди бажають смерті, щоб перетворитися в ніщо, проте знаючи, що ніщо є нічим, і в жодному разі не добром. Відповідаю: вони бажають небуття не тому, що воно є нічим, а тому, щоб таким чином уникнути кари, хоч вони уникають її не у власному значенні цього слова; бо той уникає, який уникнув того, що є після нього. Отже, те бажання смерті не називається, властиво, бажанням, а краще слабким відгомоном свого життя, яке, шкодячи більше, ніж допомагаючи, є для них більше злом, ніж добрим назвати добром, як сказав *спаситель* про зрадника Юду: ([Євангелія] від Матвія, [розділ] 16): «Було б добром для цього, якби не народився цей чоловік».

Розділ третій

КОЖНА МЕТА МАЄ ЗНАЧЕННЯ ДОБРА: ВСЕ ДІЄ З МЕТОЮ, І Є ЯКАСЬ ОСТАННЯ МЕТА ЛЮДСЬКИХ ДІЙ; ЦЕ — НАЙВИЩЕ ДОБРО, АБО НАЙВИЩЕ ЩАСТЯ

1. Досі йшлося про добро, щоб ми зрозуміли кінцеву мету людських дій. Зокрема кожна мета має значення добра, тому що коли людина щось робить, то вона бажає чогось,

заради чого це робить. Отже, [її] метою є те бажане, тому що для нього людина визначає свою дію; а є воно добром, бо є бажаним.

2. А те, що всі діяльні діють з якоюсь метою, вже доведено в фізиці, де йшлося про кінцеву причину й, зокрема, це стосується людини, яка діє. Бо немає нікого, хто на питання, чому робить те чи інше, не вказав би на причину, з якої [це] робить. Якщо скажеш, що раб робить щось за наказом господаря, але не знає, для чого призначена ця праця //, то чи можна вважати відповіддю те, що він не знає, 253
для чого робить? Відповідаю: відповіддю буде те, що він не знає мети, визначеної господарем. Якщо знову його запитають, чому робить те, мети чого він не знає, то він відповість, що він робить те, що відповідає волі господаря, й є його метою.

Ти скажеш знову, що збуджені зі сну, однак такі, що ще не цілком прокинулись, не знають, що роблять. Відповідаю: такі діють [інстинктивно], як тварини, мета дій яких є в природі.

Бо взагалі є правильним твердження, що всі діють з якоюсь метою, але метою відповідною собі, й визначеною ними, властивою щодо наявної речі. Отже, дії нерозумних [тварин] не слід називати людськими.

3. Далі, одна мета є кінцевою, інша — не кінцевою, як ми вже сказали у фізиці. Кінцевою є та, для якої призначається все, що робиться; не кінцева — це та, яка сама підпорядкована кінцевій. Не викликає сумніву, що кожен смертний бачить якусь кінцеву мету всіх своїх дій. Бо якщо запитаєш селянина, чому готує плуг, то він відповість,— щоб обробляти землю. На питання, чому хоче обробляти землю, відповість,— щоб посіяти зерно. А на питання, навіщо й воно, скаже,— щоб мати з нього те, чим підтримує своє життя, й так, постійно відповідаючи, дійде аж до останньої відповіді. Отже, він дійде до кінцевої мети, в крайньому разі, до тієї, що йому буде здаватися кінцевою.

4. А кінцева мета, оскільки вона є найвищим бажаним, якщо все спрямовується для досягнення її, є найвищим добром: його називають і найвищим щастям. Бо володіння тим, чого бажаєш, є щастям. Отже, досягнення того, чого найбільше бажаєш, є найвищим щастям. Але тому, що люди здебільшого в своїх бажаннях помиляються, бажаючи найбільше того, що, як їм здається, є найвищим щастям. Але воно є найвищим [для них] тому, що вони не знають, що їм найбільше відповідає, а тому здебільшого діють поквапно й неправильно. Внаслідок цього першим обов'язком етики, яка керує людською поведінкою, є досліджувати й навчати,

в чому полягає найвище добро, або найвище щастя й блаженство. А цього вона зможе досягти не інакше, як з'ясувавши, // що людині найбільше відповідає. Якщо ж добро
253
зв.
визначаємо відповідністю, то необхідно, щоб ми вже розпочали диспут саме про нього.

Розділ четвертий

В ЧОМУ ПОЛЯГАЄ НАЙВИЩЕ ЩАСТЯ Й ЧИ ЙОГО МОЖНА ДОСЯГНУТИ В ЦЬОМУ ЖИТТІ

1. По-перше, треба сказати, що схоластичні теологи визначають двояке добро: об'єктивне й формальне. Об'єктивним [добром] називають ту річ, від володіння якою людина щаслива й блаженна. А формальним [добром] — саме об'єктивне сприйняття щастя чи володіння; зрештою, це розрізнення не зовсім годиться, бо об'єктивне добро є не так добром, як об'єктом або матерією добра́. Тому його можна назвати й суб'єктивним добром, тобто коли сама людина щаслива й блаженна. Але я не сперечаюсь про вживання слів; кажу тільки, що йдеться тут про найвище добро, або про сам об'єкт блаженства, що є кінцевою метою людських дій, і володіння яким є найвищим щастям.

2. Отже, про цю справу було надзвичайно багато думок давніх філософів, але всі вони часто смішні, хоч різні автори їх варіюють. Серед них блаженний Феодорет [1], в кн. II, «Проти невірних греків», де йдеться про мету й судження, подає кілька головних [варіантів думки] і спростовує [їх]. А вони такі: по-перше, Епікур вбачав найвище щастя у насолоді; по-друге, Демокріт з Абдер вчив майже [про те саме], але іншими словами, вважаючи найвищим добром бажання; по-третє, Геракліт [вбачав його] в тому, що подобається кожному, тобто винахідник людських наук найдосконалішим щастям вважав набуття найбільших багатств; по-четверте, Піфагор вбачав найбільше добро в найдосконалішому знанні математики; по-п'яте, Гекатей [2] [вважав ним] той стан речей, який задовільняє людину; по-шосте, Антисфен [3] [вбачав його] в скромності й лагідності; по-сьоме, Анаксагор Клазоменський — в спостереженні життя; по-восьме, Платон — в тому, щоб наскільки можна, намагатись уподібнитися богові; по-дев'яте, Сократ, якого наслідували стоїки,— в справедливості й чесності; по-десяте, Кратер [4] — у корисності <...> //

ПРИМІТКИ

Твори, вміщені у цьому томі (крім «Промови про користь та заслуги фізики»), входять до складу рукопису, який зберігається у відділі рукописів ЦНБ АН УРСР (шифр ДА/П. 43). Весь рукопис, записаний на 402 аркушах, складається з «Логіки» (арк. 1—54), «Натурфілософії, або фізики» (арк. 64—246), «Етики, або науки про звичаї» (арк. 249—253 зв.), та «Математики, або арифметики й геометрії» (арк. 257—334). Наприкінці рукопису (до 400 арк.) вміщений трактат «Про таїнства», прочитаний ректором Академії Х. Чарнуцьким протягом 1708—1709 рр. Проміжки між трактатами та частинами рукопису займають численні лакуни.

ЛОГІКА

«Логіка» — це частина курсу лекцій, записаних невідомим студентом і прочитаних Прокоповичем протягом 1707—1709 рр. Сама логіка прочитана мислителем протягом 1707 р.

Курс логіки (назва відсутня) записаний, як й інші частини рукопису, латинською мовою. Збереглася лише частина курсу, що охоплює чотири книжки (V, VI, VII, VIII) (без розд. 2) так званої «малої логіки» (діалектики), в яких йдеться переважно про правила та закони філософського диспутування, визначення логіки та її різновидів і про першу дію розуму (просте поняття). Виходячи з аналізу аналогічних курсів логіки інших професорів Києво-Могилянської академії, можна припустити, що зміст відсутніх книжок — визначення філософії та її предмета, поділ філософії на складові частини та їх характеристика, засади індивідуації та відношення між одиничним і загальним, характеристика другої й третьої дій розуму, тобто судження й умовисновку. У відсутній «великій логіці» розглядалися, очевидно, такі традиційні для того часу питання, як універсалії взагалі, визначення й характеристика найрізноманітніших відношень, дистинкцій, питання позначування (сігніфікації) й супозиції (заступання) термінів, істинності й хибності суджень, проблема знання й віри та співвідношення між ними, й нарешті, визначення ролі й місця логіки в системі всіх наук.

Переклад наявної частини курсу лекцій з логіки Прокоповича здійснили | Б. Г. Яніш | і В. Ю. Яніш. Спецредакція М. Д. Роговича. Примітки склали В. М. Нічик і М. Д. Рогович. «Логіка» Прокоповича публікується вперше.

КНИЖКА П'ЯТА

1 *Діалектикою,* починаючи від другої половини I ст. до н. е., як перипатетики, так і стоїки називали вчення про мислення. Приблизно тоді ж виникає й термін *логіка*, який вживається поряд з терміном діалектика. В Арістотеля терміни «діалектичний» та «логічний» вживалися лише для позначення

ймовірного знання. Тому Арістотель і не називає логікою свої праці, поєднані в «Органоні». Пізніше, в V ст., Марціан Капелла зараховує логіку до семи вільних мистецтв (це видно з його енциклопедії), її викладають у школах. У Києво-Могилянській академії, як і в інших тогочасних учбових закладах, діалектикою називається курс «малої логіки», в якому викладали переважно вчення про три операції розуму, тобто поняття, судження і умовивід. Цей курс за ренесансними традиціями вважався основою риторичного мистецтва. В академії ще викладався курс «великої логіки», в якому розглядалися питання про об'єкт логіки, універсалії, теорія судження і умовиводу, метод тощо.

[2] Прокопович уважав, що *істина* — це відтворення в змісті суджень речей об'єктивної дійсності такими, як вони існують поза й незалежно від суб'єкту, що пізнає. Цю істину він називав логічною. Але, визнаючи творення світу богом і, отже, його вторинність, він визнавав існування також трансцендентної істини, тобто відповідність речей божим поняттям та ідеям.

[3] *Антецедент* (лат. antecedens) — попередник, той, що передує, перший член імплікації, якому передує слово «якщо». Але, як видно з рукопису «малої логіки» Прокоповича та рукописів аналогічних курсів, прочитаних іншими професорами Києво-Могилянської академії, цей термін вживався також для позначення засновків силогізму або інших умовиводів, тобто всього того, що передувало висновкові.

[4] *Консеквент* (лат. consequens) — наступник, наслідок, головний член імплікації, що вводиться у висловлювання за допомогою слова «то». У «малій логіці» Прокоповича вживається у значенні висновку, а consequentia — у значенні послідовності й випливання.

[5] *Григорій Богослов* (Назіанзін) — див. примітку 70 до кн. I «Риторики» (1 т. цього видання).

КНИЖКА ШОСТА

[1] Термін *«мистецтво»* (лат. — ars) вживався в середньовіччі для позначення як науки, так і художньої діяльності — музики, малярства, архітектури, співу, танцю, а також ремесла і досконалої вправності, вміння. В логічному курсі Прокоповича відображений розклад цього поняття на цілу низку понять, значення яких воно раніше вміщувало. Зокрема, Прокопович розмежовує «науку» і «мистецтво»: під останнім терміном він розуміє ремесло і художню діяльність.

[2] *Фемістій* (бл. 317—388) — візантійський філософ, відомий переважно як автор викладу «Другої аналітики» Арістотеля, хоча він коментував також і «Першу аналітику».

[3] *Аммоній Саккас* з Олександрії (бл. 175—242) — давньогрецький філософ-ідеаліст, поєднував платонізм з вченням перипатетиків, засновник олександрійсько-римської неоплатонічної школи, вчитель Орігена й Плотина.

[4] *Філопон Йоанн* (VII ст. н. е.) — учень Аммонія й представник олександрійської школи граматиків, неоплатонік, автор відомих коментарів до «Вступу» («Isagoge») Порфирія, «Категорій» та обох «Аналітик» Арістотеля. Критикував останнього з позицій християнської релігійної філософії, зокрема, за визнання ним вічності світу. Вперше в логіці почав застосовувати позначення обсягу понять за допомогою кіл.

[5] *Клітомах* з Карфагену (175—110 рр. до н. е.) — учень Карнеада в афінської Академії, який продовжував і розвивав скептичні погляди свого вчителя, спрямовані проти вчення стоїків щодо критерію істинності.

[6] *Метонімія* — троп, за допомогою якого одне слово чи поняття вживається замість іншого слова чи поняття, зв'язаного з першим, або частина — замість цілого. Метонімія грунтується на переносному вживанні слів чи понять. Наприклад, у логіці назва причини часто вживається замість назви спричиненого й, навпаки, назва суб'єкта — замість назви властивості, антецедент — замість висновку. Див. примітку 26 до кн. IV «Риторики».

[7] *Арріага Родріго* (1592—1667) — іспанський теолог, єзуїт, викладач теології в Саламанці (Португалія) та Празі, виразник ідей так званої другої схоластики, філософські вчення якої були ідейною зброєю контрреформації. Протягом всього лекційного курсу Ф. Прокопович піддає критиці твори Арріаги, Суареца, Васкveза, Овієдо та інших представників другої схоластики.

[8] *Логічні об'єкти* Прокопович поділяв на матеріальні та формальні. Під *матеріальним об'єктом* логіки він розуміє операції інтелекту, оскільки вони існують самі собою. Він заперечує думку про те, що об'єктом логіки є самі речі, а речами тут називається те, що відрізняється від мови. Під *формальним об'єктом логіки* він розуміє ці ж самі операції інтелекту, а також навики й способи мислення, взяті суб'єктивно, саме з погляду їх правильності: «Формальним об'єктом логіки,— писав Прокопович,— є операції інтелекту, спрямовані на правильний хід міркування. З цього визначення видно, що матеріальний об'єкт розглядається логікою не самостійно, а через формальний об'єкт.

[9] *Авіценна,* Ібн Сіна Абу Алі (бл. 980—1037) — середньоазіатський арабо- і персомовний вчений, філософ, лікар, поет, коментатор логічного вчення Арістотеля. Написав підручник «Логіка»; всі інші його основні твори — «Книга зцілення», «Книга спасіння», «Книга знання» — відкриваються розділами з логіки. Вважав, що логічні правила й категорії повинні відповідати речам. Логіка, на його думку, складається з чотирьох частин: поняття, судження, умовивід і доведення; вона поряд з фізикою й математикою входить до складу філософського знання. В питаннях логіки, гносеології й метафізики Ібн Сіна був продовжувачем традицій східного *арістотелізму*, а в питаннях онтології — частково *неоплатонізму*. Заперечував «створення» світу «з нічого» в часі, наполягаючи на позачасовій еманації бога — «першопричини». Погляди Авіценни та інших арабомовних вчених і філософів були відомі професорам Київської академії переважно на основі латинських перекладів їх творів.

[10] *Коімбрійці* — відома в Західній Європі філософська школа, створена протягом XVI—XVII ст. в університеті португальського міста Коімбра. До неї, зокрема, належали Суарец, Васквез, Фонсека, Мендоза, Перейра та ін. Один із центрів другої схоластики.

[11] *Акцидентальний* (лат. accidens — випадок) — випадковий, несуттєвий, протилежний суттєвому. Вперше термін «акциденція» вживає Арістотель у «Метафізиці»; Порфирій у «Вступі» поділяє акциденції на віддільні й невіддільні.

Згодом поділ акциденцій на види значно зріс у схоластиків. Але вже Спіноза заміняє термін «акциденція» терміном «модус» для позначення одиничного прояву субстанції.

[12] *Зенон Елеат* (490—430 рр. до н. е.) — учень Парменіда, відомий своїми логічними парадоксами («Ахілл і черепаха», «Стріла» та ін.), в яких у негативній формі поставив питання про діалектичну природу руху.

КНИЖКА СЬОМА

[1] *Порфирій* з Тира (близько 232/3 — близько 303/4) — грецький філолог-неоплатонік, коментатор Арістотеля. Його твір «Isagoge» («Вступ» до «Категорій» Арістотеля) був надзвичайно популярним на Заході й Сході як в еліністичну епоху, так і в ранньому середньовіччі. Для кращого запам'ятовування відношень між поняттями, що охоплюють одне одного так, що одне входить в обсяг другого, запропонував наглядну схему, яка називається «дерево Порфирія».

[2] *Предикабілії* (лат. praedicabilia) — роди предикатів у вченні Арістотеля та його послідовників. До них належать: рід, вид, видова відмінність, суттєва (власна) ознака, несуттєва (випадкова) ознака.

[3] *Універсалії* (лат. universalis — загальний) — термін, яким в середньовічній логіці позначувалися поняття. Починаючи від III ст. н. е. навколо тлумачення універсалій серед логіків розгорнулася суперечка, зовнішнім приводом до якої були питання щодо родів і видів, поставлені в «Isagoge» Порфирія. Йшлося про те, чи існує загальне реально, поза людським розумом, чи воно є лише іменем, поняттям. Особливої гостроти ця суперечка досягла в XI—XIII ст.

[4] *Номіналізм* і *реалізм* — протилежні напрями в середньовічній філософії щодо витлумачення універсалій, які за своєю тенденцією наближались відповідно до матеріалізму й ідеалізму. Номіналізм і реалізм підрозділялись на декілька типів. *Крайній реалізм*, що тяжів до платонізму: універсалії існують до речей у божому розумі, вони мають духовну природу й існують поза нашим розумом; *поміркований реалізм*, який спирався на перипатетичну традицію: універсалії — реальні, збігаються з формами та іманентні речам чуттєвого світу; *крайній номіналізм:* реально існують лише окремі речі, універсальне існує лише в розумі і за його межами позбавлене будь-якого об'єктивного значення; *поміркований номіналізм*, або *концептуалізм:* загальне існує в людських поняттях (conceptus), які фіксують подібні риси в окремих речах. Прокопович був близький саме до останнього напряму.

[5] *Контрадикторний* (лат. contradictorius — той, що суперечить) — характеристика відношень між суперечливими судженнями, які разом не можуть бути ні істинними, ні хибними: лише одне з них є істинним, а друге — обов'язково хибним.

[6] В творах Прокоповича проявляється переважно різко негативне ставлення до *Епікура* та *епікурейців*, передусім, за відверто атеїстичне спрямування їх філософського вчення.

[7] *Сенека Люцій Анней* — (4—65) — один з найвизначніших представників римського *стоїцизму*. В розумінні Сенеки, зрештою, як і інших представників стоїцизму, логіка — це наука про словесні вирази, а не про розум, як її розглядав Платон, чи поняття, судження й умовисновки, як твердив Арістотель.

Тому *логіку* Сенека поділяв на *риторику й діалектику*, а діалектику, зі свого боку,— на вчення про *«позначувальне»* (поетика, теорія музики й граматика) й *«позначуване»*, або «предмет висловлювання», оскільки неповне висловлювання він розглядає як «слово», а повне — як «речення».

Виступаючи фактично в ролі семантичного аналізу слів і речень, логіка, в трактуванні Сенеки, зводилася лише до аналізу відношень, що мають місце в свідомості і мисленні, протиставляючись, таким чином, вченню про буття. Див. примітку 5 до кн. I «Риторики».

8 *Абстракція розумова* (praecisio mentis) є абстракцією, яка здійснюється за допомогою інтелекту, що відокремлює в мисленні одну частину конкретного від інших і на ній зосереджує свою увагу. В середньовічній логіці цей вид абстракції відрізнявся як від реальної абстракції, що розглядалась як відокремлення чогось в самій речі, так і від абстракції абстракцій (abstractio praecisionis), яка вважалась відокремленням від багатьох одиничних того, що є в них універсального (див. *Johannis Micraelii* Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum...Stetini, 1662, ed. sec., p. 1081, *7-8*).

9 У рукописі логіки Прокоповича відсутній розділ про *позначення*, хоча на підставі логічних курсів інших професорів Києво-Могилянської академії ми знаємо, що ця частина логіки викладалася обов'язково. Так, з логічних курсів Х. Чарнуцького й М. Козачинського, які були відповідно попередником і наступником Прокоповича у викладанні логіки, довідуємося, що знак розумівся ними як те, що репрезентує, крім себе, ще щось і дозволяє прийти до розуміння речі, відмінної від себе.

10 *Скот Йоанн Дунс* (1265—1308) — видатний шотландський філософ, супротивник Фоми Аквінського. У його вченні виявляються елементи майбутнього розпаду схоластики. Він відділяв знання від віри, висував на перший план матеріальну субстанцію й дошукувався, за висловом К. Маркса, чи не здатна «матерія думати». Скот підкреслював значення математичного методу в природознавстві, його номіналізмові притаманні помітні емпірико-сенсуалістичні тенденції.

11 *Заступання* (лат. suppositio) — термін, прийнятий в середньовічній логіці, в якій вважалося, що поняття або назви є знаками, котрі в інтелекті можуть заступати або речі, або поняття. Якщо назва заступає річ, то це є *матеріальне заступання*, а якщо поняття — то *формальне*.

12 *Мій вчитель* — кого має на увазі Ф. Прокопович, невідомо. Можливо, тут йдеться про викладача Києво-Могилянської академії *Гедеона Одорського*, громадського та церковного діяча, професора філософії та теології, ректора цієї самої академії у 1701—1702 рр. (див. «Життєпис Феофана Прокоповича» Байра, що вміщений у цьому виданні, т. 3). Але не виключено, що Прокопович має на увазі свого вчителя філософії в Collegium Romanum, де філософію викладав відомий італійський вчений кардинал *Жан Баптист Толомаї* (помер в 1726 р.), який відзначався великими на той час знаннями й начитаністю, помітною самостійністю мислення. Він усвідомлював кризу схоластичного мислення, про що свідчать як листи до Лейбніца, так і найважливіший його твір «Філософія розуму й відчуттів, опрацьована згідно з обома методами Арістотеля» (видана в кінці XVII ст.). На те, що

Толомаї, очевидно, вплинув безпосередньо на формування Прокоповича як філософа, вказує Е. Вінтер (*Winter E.* Leibniz und die Aufklärung. Berlin, 1968, S. 5).

13 *Інтенція* — це, за середньовічними логічними вченнями, природна здатність інтелекту або волі бути спрямованими на об'єкт. Інтенцією інтелекту, коли він спрямовується на об'єкт, який треба пізнати, є поняття. Вважалося, що *інтелектуальна інтенція* буває або *формальною*, або *об'єктивною*. Під *формальною інтенцією* розуміли внутрішній акт, в якому виявляється інтелект, що пізнає або уявляє. Її називали активною дією інтелекту й *формальним поняттям*. Під *об'єктивною інтенцією* розуміли те стосовно об'єкта, а отже, зовнішнє, на що вона спрямовується й що називали *інтентом* або *поняттям* чи *пізнанням*. На відміну від формальної інтенції, об'єктивну інтенцію розглядали як пасивну дію інтелекту. Середньовічні логіки розрізняли *перші й другі інтенції*. *Першою об'єктивною інтенцією* вважали об'єкт, пізнаний на підставі перших понять, тобто таких, що репрезентують самі речі такими, якими вони є в дійсності, без спрямування на них акту інтелекту (наприклад, «людина»). *Другою об'єктивною інтенцією вважали* об'єкт, пізнаний за допомогою других понять, тобто поняття понять, які спрямовуються на річ операціями інтелекту. Наприклад, «об'єкт», «предикат», «предикабільне». *Першою формальною інтенцією* називали поняття інтелекту, що репрезентує об'єкт, не названий внаслідок дії інтелекту, наприклад поняття «людина». *Другою формальною інтенцією* вважали поняття інтелекту, що репрезентує об'єкт, названий внаслідок операції інтелекту у вигляді навиків розуму, наприклад, поняття, що репрезентує об'єкт, предикат, предикабільне. Відповідно до цього розуміння інтенції *інтенціональним* називали те, що спрямовано з боку розуму.

14 *Метафізичними ступенями* (лат. gradus metaphysicus) у середньовічній філософії називались атрибути сутнього, які могли бути суттєвими, родовими та видовими. Наприклад, те, що людина є тілесною, живою, розумною, вважалось її ступенями, що розрізняються між собою. Вчення про метафізичні ступені, особливо про їх розрізнення, посідало значне місце у тогочасній філософії, особливо при розв'язанні гносеологічних проблем.

15 *Формальне та об'єктивне поняття* (лат. ratio ratiocinans, r. ratiocinata) — терміни, які у сучасній логіці не вживаються. У філософському словнику, складеному у XVII ст. Мікреліусом, вони тлумачаться так: «Ratio — у логіків це сам силогізм, або доведення за допомогою силогізму, або також підстава, або причина речі. На основі цих різних вживань ratio встановлюється відмінність між ratio ratiocinans), яким є сам інтелект, оскільки він обмірковує й в ньому [перебуває] формальне поняття, та ratio ratiocinata, яким є об'єктивне поняття, або щосьність (суть) (quidditas), оформлена в зміст (re) інтелектом як митцем» (*J. Micraelii* Lexicon philosophicum terminnorum philosophis usitatorum..., p.1200).

16 *Інтуїтивні поняття*. Як видно з контексту, Прокопович пов'язує зміст цих понять як таких, що досконало й всебічно відображають речі, не з чуттєвою, а з інтелектуальною інтуїцією, прихильники якої (Декарт, Спіноза, Лейбніц) відшукують безпосереднє знання в самих операціях розуму. Таке розуміння інтуїції відрізнялось як від зведення її до безпо-

середнього, пов'язаного з відчуттям, знання, так і від ототожнення інтуїції зі здоровим глуздом і особливо з чимсь надзвичайним, містичним, надприродним.

17 *Томісти* — послідовники Фоми Аквінського. Вживання терміну «томісти» для цієї мети було запропоновано 1337 р. Петром Тартаретом. Найвідоміші представники — Егідій Римлянин та Жан Версор. Осередками розвитку філософії томізму були Париж, Неаполь, згодом Авіньйон. В XV ст. томізм проникає в Ягеллонський університет. Згодом він стає філософською зброєю єзуїтів, які намагалися насильно нав'язати українському та білоруському народам унію і католицизм. В лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії томізм є одним з головних об'єктів критики.

18 *Фома Аквінський* — див. примітку 131 до кн. II «Риторики».

КНИЖКА ВОСЬМА

1 Навколо питання щодо *істинності суджень про майбутнє* і в часи Прокоповича, і раніше, як це видно з курсів логіки, що читалися в Києво-Могилянській академії, йшла полеміка, висувалися різні погляди. Як відомо, Арістотель визнавав, що з двох суперечливих суджень про необхідне, що стосуються майбутнього, одне є істинним, а друге — хибним. Стосовно розв'язання питання про судження щодо випадкового майбутнього, він відповідав заперечно. На відміну від Арістотеля, Прокопович на вказане питання відповідав ствердно, вважаючи, що з двох суперечних суджень про випадкове майбутнє одне обов'язково буде істинним, а друге — хибним.

2 *Псевдографічним* називається силогізм, що є правильним за формою запису, але хибним за змістом його засновників. Може давати правильні висновки.

3 *Євген IV* — папа римський (1431—1447); всупереч духові часу симпатизував середньовічному чернецтву, проте при його дворі було чимало гуманістів.

4 *Флорентійський собор* (1439) — одна із спроб об'єднання східної (православної) церкви із західною (католицькою).

5 *Кальвін Жан* (1509—1564) — один із діячів Реформації, засновник *кальвінізму*.

6 *Перейра Гомес Бенедикт* (1535—1610) — іспанський єзуїт, автор твору «Про загальні засади всіх природних речей...» (1576).

7 *Рібаданцір* — можливо, Педро Рібаденейра (1527—1611) — іспанський єзуїт, автор «Життєпису святого Ігнатія» та багатьох інших.

8 *Гаунольд* (1634—1711) — патрицій і член муніципалітету Бреслау, меценат наук, автор творів «Курйози мистецтва та природи», «Царство тварин, мінералів та рослин», власник величезної природничо-історичної книгозбірні.

НАТУРФІЛОСОФІЯ, АБО ФІЗИКА

«Натурфілософія, або фізика» (назва редакційна) — це переклад з латинської мови рукопису лекційного курсу натурфілософії, записаного невідомим студентом і прочитаного Ф. Прокоповичем студентам Києво-Могилянської академії,

мабуть, протягом 1708/1709 навчального року. Рукопис курсу фізики Прокоповича зберігається в ЦНБ АН УРСР у відділі рукописів (шифр ДА/П. 43). Фізика у цьому рукописі займає аркуші від 64 до 246 зв. Титульний аркуш відсутній. Курс «Натурфілософії» складався з щонайменше чотирьох частин, з яких у рукописі наявні перші три частини. Перша з них охоплює проблеми природного тіла, зокрема його засади, матерії й форми, скінченного й нескінченного, руху, простору, часу, вакууму тощо. Друга частина присвячена питанням космології, де розглядаються системи світу (як геоцентричні, так і геліоцентричні), з'ясовується природа Сонця, Місяця, Землі та інших планет, а також розглядаються загальні проблеми народження, знищення, зміни, дії й підлягання дії. В третій частині розглядаються переважно питання метеорології й корисних копалин. Четверта, відсутня частина фізики Прокоповича, охоплювала коло важливих питань, які стосувалися проблеми живого тіла та психології, тобто традиційного для того часу вчення про душу та її види, відчуття та їх поділ на зовнішні і внутрішні, вчення про інтелект, пам'ять, волю й, нарешті, питання залежності волі від інтелекту. Відсутні також сьомий і восьмий розділи третьої книжки частини II, всієї першої книжки частини III.

«Промова про заслуги та користь фізики», подана перед «Фізикою», входить до складу рукописної збірки, яка зберігається у відділі рукописів ЦНБ АН УРСР. Шифр 195/620С, арк. 55—57 зв. Переклав В. Д. Литвинов.

«Фізику» переклали А. Є. Березицький, Я. М. Гайдукевич, М. В. Кашуба, М. Д. Рогович та В. Ю. Яніш. Спецредакція І. С. Захари, В. В. Кондзьолки й М. В. Кашуби. Примітки І. С. Захари та В. В. Кондзьолки.

Переклад «Фізики», як і «Промови про заслуги та користь фізики», публікується вперше.

ПРОМОВА ПРО ЗАСЛУГИ ТА КОРИСТЬ ФІЗИКИ

[1] *Антоній Рувій Роденський* — католицький теолог і вчений XVI ст., автор низки коментарів до творів Арістотеля, а серед них і «Коментаря до всієї діалектики Арістотеля» (Кельн, 1609 р.).

ЧАСТИНА ПЕРША

КНИГА ПЕРША

[1] *Арістотель* — див. примітку 54 до кн. І «Риторики».

[2] *Парменід з Елеї* (кінець VI — початок V ст. до н. е.) — представник елейської школи. Недовір'я до чуттєвого пізнання, висока оцінка умоглядного знання вносять в його вчення елемент ідеалізму й раціоналізму, а заперечення руху робить Парменіда родоначальником античної метафізики. Він ототожнював буття й мислення і протиставляв єдине й непорушне буття багатоманітності змінних речей.

[3] *Мелісс Самоський* (середина V ст. до н. е.) — старогрецький філософ, учень Парменіда, останній представник елейської школи. У своєму вченні розвинув метафізичні та ідеалістичні концепції своїх попередників. За першооснову всього приймає, як і Парменід, абсолютне єдине.

[4] *Ксенофан з Колофону* (приблизно 565—473 pp. до н. е.) — старогрецький філософ, поет, засновник елейської школи. Відомий своєю критикою релігійного антропоморфізму і політеїзму.

[5] *Гесіод* (роки народження та смерті невідомі) — старогрецький поет VIII—VII ст. до н. е., народився в Беотії. Повністю збереглися його дидактичні поеми «Праці і дні» і «Теогонія», в яких відображено світогляд греків епохи становлення класового суспільства.

[6] *Фалес Мілетський* (приблизно 624—547 pp. до н. е.) — засновник мілетської школи та основоположник античного матеріалізму. Вніс великий вклад в розвиток математичних, фізичних, астрономічних знань античності. За першооснову всіх речей приймав воду.

[7] *Анаксімен* (приблизно 588—525 pp. до н. е.) — старогрецький філософ-матеріаліст, стихійний діалектик, представник мілетської школи, учень Анаксімандра. За першооснову всього вважав повітря, яке перебуває у вічному русі.

[8] *Діоген Аполлонійський* (друга половина V ст. до н. е.) — старогрецький філософ, один з останніх античних натурфілософів-матеріалістів. Послідовник Анаксімена, від якого запозичив своє вчення про повітря як першооснову, а також про згущення і розрідження як основні зміни речей.

[9] *Архелай Афінський* (V ст. до н. е.) — старогрецький натурфілософ-матеріаліст, учень Анаксагора і вчитель Сократа. Анаксагорівський розум (νοῦς) трактував як повітря, завдяки чому зблизив філософію Анаксагора і Анаксімена.

[10] *Гіппас Метапонтійський* (VI—V ст. до н. е.) — старогрецький філософ-піфагореєць, першоосновою всього, як і Геракліт, вважав вогонь.

[11] *Геракліт Ефеський* (приблизно 544—540 pp. до н. е. — приблизно 483 до н. е.) — один з найвидатніших грецьких філософів-матеріалістів, основоположник античної стихійної діалектики. Під першоосновою всього розумів вогонь, що вічно спалахує й гасне. Джерелом руху вважав боротьбу протилежностей.

[12] *Гермес Трисмегіст* (тобто Тричі найвеличніший) — вигаданий автор теософського вчення, викладеного в книжках і уривках єгипетсько-грецького походження, так звані «герметичні книжки» (III—IV ст. н. е.). Серед трактатів, що збереглися, є такі: 1) Пім́андр, 2) Вселенське слово Гермеса Асклепію, 3) Священне слово Гермеса Трисмегіста, 4) Кратір або Монада, 5) Невидимий бог вельми явний, 6) Благо в одному бозі і ніде більше. Вчення Гермеса Трисмегіста поєднує в собі три елементи: єгипетський політеїзм, християнський монотеїзм та грецьку ідеалістичну філософію (переважно платонізм).

[13] *Цицерон Марк Туллій* — див. примітку 1 до кн. I «Риторики».

[14] *Вихід* (бібл.) — друга книга п'ятикнижжя Мойсея, де подано опис життя легендарного Мойсея і так званого виходу євреїв з єгипетського полону. У «Виході» викладено законодавчий кодекс, який просякнутий духом релігійної нетолерантності, фанатизмом, рабовласницькою мораллю.

[15] *Мойсей* — біблійний пророк. Йому приписується звільнення стародавніх євреїв з єгипетського полону.

16 ὤν — з старогрецької мови, означає «сутній», «буття».

17 *Тарквінії* — царський рід у стародавньому Римі, з якого вийшли два римські царі: *Тарквіній Старший*, який правив в 615—578 рр. до н. е., і *Тарквіній Гордий*, що царював у 534—509 рр. до н. е. (див. примітку 12 до кн. VII «Риторики»).

18 *Аполлон* (*Дельфійський*) (міф.) — див. примітку 130 до кн. I «Риторики».

19 *Брут* (VI ст. до н. е.) — республіканець, який очолив повстання римлян проти царя Тарквінія. Увійшов в історію як зразок доблесті, стійкості й безкорисливості.

20 *Тіт Лівій* (59—17 рр. до н. е.) — див. примітку 44 до кн. I «Риторики».

21 *Овідій Публій Назон* (43—17 рр. до н. е.) — див. примітку 26 до кн. I «Риторики».

22 *Девкаліон і Пирра* — згідно з грецькою міфологією Девкаліон — син Прометея, що царював у фесалійській Фої. Його дружиною була Пирра, дочка Епіметея і Пандори. Коли Зевс вирішив знищити потопом грішне покоління людей, Девкаліон за бажанням Зевса врятувався разом зі своєю дружиною в ковчезі, який вони побудували за вказівкою Прометея.

23 *Імерійський (Юдей)* (315—386) — грецький софіст, відомий ритор, мав багато учнів, серед яких Григорій Назіанзін, Василь Великий.

24 *Діонісій Ареопагіт* — вигадане ім'я християнського богослова, твори якого «Про божественні імена», «Про небесну ієрархію» були популярними протягом середніх віків, в добу Відродження і Реформації. Його особа аж до філологічних досліджень Лоренцо Валли і Еразма Роттердамського ототожнювалась з Діонісієм, єпископом афінським, якого начебто навернув до християнства апостол Павло. Весь цикл приписуваних йому творів одержав назву «Ареопагітики». У Росії вони стали відомими з XIV ст., куди їх привіз митрополит Кіпріан. Очевидно, що найбільший вплив на їх автора мав пізній неоплатонізм, особливо твори Прокла. Поряд з богословськими спекуляціями «Ареопагітики» містять в собі чимало глибоких діалектичних ідей, чим і пояснюється їх популярність. Широке використання «Ареопагітик» можна знайти в творах українських письменників-полемістів, професорів Києво-Могилянської академії, Г. Сковороди. Радянські дослідники припускають, що автором цих творів є середньовічний грузинський мислитель *Петро Івер*. (Див. примітку 139 до кн. I «Риторики»).

25 Очевидно, йдеться про тих же *коімбрійців*.

26 *Августин* (354—430) — див. примітку 139 до кн. I «Риторики».

27 *Василій* (*Василій Кесарійський* або *Василій Великий*) — див. примітку 69 до кн. I «Риторики».

28 *Йоанн Златоуст* (*Хризостом*) — див. примітку 2 до кн. I «Риторики».

29 *Маніхейство* — релігійно-філософське вчення, виникло в III ст. н. е. в Іраку. Його засновником був напівміфічний *Мані* (приблизно 215—276 рр.). Це вчення було синтезом зороастризму, християнства і гностицизму.

30 *Валентинійці* — послідовники визначного філософа — гностика II ст. *Валентина*, який вважав Христа «логосом» (словом, думкою бога), а не людиною.

[31] *Маркіонійці* — прихильники вчення християнського єретика II ст. *Маркіона*, який належав до однієї з найстаріших гностичних сект.

[32] *Шестиднев* — згідно з біблійною легендою число днів, протягом яких відбувалося створення світу. Візантійські і старослов'янські письменники створили під цією назвою низку богословсько-філософських трактатів, кожен з яких складався з шести частин, що за змістом відповідали шести дням створення світу. Існували «Шестидневи» Василія Великого, Гаврила Пісиди та ін.

[33] *Анаксагор* (500—428 рр. до н. е.) — старогрецький матеріаліст, викладав філософію в Афінах. Висунув вчення про незнищенні елементи, так звані гомеомерії, число яких вважав нескінченним. У зв'язку з цим всяке виникнення він пояснює як поєднання елементів певної якості, а знищення — роз'єднання елементів цієї ж якості. Рух матерії відбувається завдяки розумові (νοῦς), який відокремлений від матерії і є тонкою ефірною матерією.

[34] *Платон* — див. примітку 55 до кн. I «Риторики».

[35] *Скалігеро Джуліо Чезаре* (1584—1558) — видатний французький філолог і філософ свого часу, був творцем теорії драматургії в епоху Відродження, написав першу наукову граматику латинської мови, а також чимало коментарів до творів Арістотеля, Теодорета, Гіппократа. В епоху Відродження був одним з дуже популярних вчених.

[36] *Толето Франціск* (1532—1596) — відомий теолог, кардинал, викладав філософію і теологію в римському колегіумі. Написав низку філософських коментарів до праць Арістотеля та теологічних творів.

[37] *Сеннерт Даніель* (1572—1637) — відомий німецький лікар і філософ, прихильник атомізму, викладав медицину у Віттемберзькому університеті. Він намагався поєднати вчення Парацельса з вченням Галена, значно поглибив анатомічне вчення.

[38] *Альберт Великий* (Альберт фон Больштедт) (1206—1280) — німецький філософ, природознавець і богослов, представник ортодоксальної схоластики, вчитель Фоми Аквінського.

[39] *«Теетет»* — один із діалогів Платона, присвячений проблемам теорії пізнання.

[40] *Скотисти* — учні й послідовники видатного шотландського філософа Йоанна Дунс *Скота*. Термін «скотизм», або «скотисти», вперше зустрічається в коментарі до «Сентенцій» Петра з Кандії (пом. 1410). Цей критично-раціоналістичний напрям, опозиційний до філософії томізму, був близький до тогочасного номіналізму і концептуалізму, сприяв розкладові схоластики. Найвідоміші представники скотизму: Антоній Андре, Вальтер Бурляйн, Франциск Мерон, Жан Канонік, Олександр з Олександрії, а також Томас Брадвардін. Останній відомий не лише як філософ і теолог, але й як видатний математик оксфордської школи, який застосував математично-дедуктивні методи в сфері теології. Його погляди мали значний вплив на Віклефа і пізніших реформаторів, на нього посилається Лейбніц. В XIV—XVII ст. єзуїти починають використовувати скотизм поряд з томізмом і викладати його в своїх колегіях і школах, зокрема в Польщі. Це викликало відповідну реакцію серед професорів Київської академії: в

кінці XVII — на початку XVIII ст. критичне ставлення до скотизму тут збільшується.

41 *Авіценна* — див. примітку 9 до кн. VI «Логіки».

42 *Скот Дунс Йоанн* (приблизно 1266—1308) — середньовічний філософ-схоластик, представник номіналізму, що був у середньовіччі першим виявом матеріалізму. Див. примітку 32 до кн. II «Риторики» та примітку 10 до кн. VII «Логіки».

43 *Фемістій* (317 — приблизно 390) — відомий коментатор Арістотеля. Заперечував вчення Олександра Афродизійського про смертність людського розуму. У філософії намагався поєднати вчення Арістотеля і Платона. Див. примітку 2 до кн. VI «Логіки».

44 *Філопон Йоанн*, або *Граматик*, — див. примітку 4 до кн. VI «Логіки».

45 *Сімпліцій* (V—VI ст. н. е.) — грецький філософ-перипатетик. Відомий своїми коментарями до творів Арістотеля «Фізика», «Про небо», «Категорії» та ін.

46 *Олександр Афродизійський* (кінець II — початок III ст.) — один з перших і найвідоміших коментаторів Арістотеля. У своїй інтерпретації Арістотеля намагався знаходити елементи матеріалізму, заперечував безсмертя душі. Коментуючи теорію понять Арістотеля, наближався до пізнішого номіналізму.

47 *Евдем (Родоський)* (IV—III ст. до н. е.) — грецький філософ, лікар, математик, учень Арістотеля, багато займався проблемами історії науки. Відомий його коментар до «Фізики» Арістотеля.

48 *Сенека Люцій Анней* — див. примітку 5 до кн. I «Риторики» та примітку 7 до кн. VII «Логіки».

49 *Гален Клавдій* (приблизно 130—200) — знаменитий римський лікар і природодослідник, теоретик медицини. У філософії — ідеаліст-скептик, поєднав вчення Платона, стоїків і Арістотеля.

50 *Теодорет* (386—457) — киренський єпископ, письменник, автор численних апологетичних та догматичних творів.

51 *Апеллес* — один зі славетних живописців античності, народився в Колофоні, був другом Александра Македонського. Відомий картиною, що зображує Александра Македонського з блискавкою в руках. Про цю картину навіть сам Александр сказав, що існує лише два Александри: один — син Філіппа, другий — твір Апеллеса; перший — непереможний, другий — неповторний.

52 *Александр Македонський* — див. примітку 11 до кн. I «Риторики».

53 *Філіпп* (мається на увазі *Македонський*) — див. примітку 14 до кн. I «Риторики».

54 *Афанасій Кірхер* (1602—1680) — визначний німецький вчений, багато займався фізикою, природничими науками та лінгвістикою, математикою, теологією.

55 *Архімед* (приблизно 287—212 рр. до н. е.) — визначний вчений античності, особливо прославився своїми технічними винаходами.

56 *Посидоній* (135—51 рр. до н. е.) — старогрецький філософ-стоїк, найвизначніший представник так званої Середньої Стої, поєднав стоїцизм із платонізмом.

57 *Аверроес* (Ібн-Рошд) (1126—1198) — визначний середньовічний вчений, розвинув і поглибив матеріалістичні сторони вчення Арістотеля. Більшість його творів — це коментарі до Арістотеля, де є чимало оригінального і нового. Твори Аверроеса відіграли велику роль у розвитку в Західній Європі антицерковних, атеїстичних і матеріалістичних ідей.

58 *Григорій Назіянзін* — див. примітку 70 до кн. I «Риторики».

59 *Йоанн Дамаський (Дамаскін)* — див. примітку 185 до кн. I «Риторики».

60 *Філон Олександрійський* (21 або 28 до н. е.— 41 або 49 н. е.) — юдейсько-елліністичний філософ-ідеаліст, мав великий вплив на формування християнського віровчення. За виразом Ф. Енгельса, був «батьком християнства».

61 *Асклепій* — один з античних інтерпретаторів Арістотеля, учень Аммонія.

62 *Юстин* — див. примітку 175 до кн. I «Риторики».

63 *Григорій Великий* (або *Діолог*) — один з римських пап (590—604), відомий і як письменник.

64 *Абис* — із старогрецького ἄβυσσος — безодня.

65 *Пелагій* — див. примітку 27 до кн. X «Риторики».

66 *Гіппократ* (приблизно 460—377 рр. до н. е.) — видатний грецький лікар.

67 *Емпедокл* (приблизно 483—423 рр. до н. е.) — старогрецький філософ-матеріаліст. Пояснював виникнення світу, всіх речей через з'єднання і роз'єднання чотирьох фізичних елементів: води, повітря, вогню і землі. Див. примітку до кн. V «Риторики».

68 *Демокріт* (приблизно 460—370 рр. до н. е.) — найбільший античний філософ-матеріаліст, перший енциклопедичний ум серед греків. Заклав основи матеріалістичної атомістичної теорії, а також матеріалістичної гносеології.

69 *Епікур* (341—270 рр. до н. е.) — один з найвидатніших мислителів античного світу, філософ-матеріаліст і атеїст. Див. примітку 56 до кн. IV «Риторики».

70 *Пліній Старший Гай Секунд* (23—79) — визначний римський учений, письменник. Написав багато праць з різних галузей — природознавства, філології, риторики, історії, військової справи.

71 *Теофраст* (370—288 рр. до н. е.) — старогрецький філософ і граматик, найвидатніший учень Арістотеля, перипатетик. Див. примітку 43 до кн. IV «Риторики».

72 *Еліян Клавдій* (III ст.) — жив у Римі. Із його творів збереглася «Історія тварин», де подано дуже цікаві факти з життя тварин, і «Різноманітні історії» — зібрання безлічі історичних фактів, подій, анекдотів і висловів видатних людей.

73 *Плутарх* — див. примітку 56 до кн. I «Риторики».

74 *Афанасій Великий* (298—373) — олександрійський архієпископ, основоположник православ'я.

75 *Амброзій* — див. примітку 188 до кн. I «Риторики».

76 *Лактанцій Луцій Целій Фірміан* — див. примітку 187 до кн. I «Риторики».

77 *Кініки* — див. примітку 127 до кн. I «Риторики».

78 *Боецій Аніцій* (480—524) — останній представник римської філософії, ідеаліст-еклектик, послідовник філософії Платона в неоплатонівському забарвленні.

79 *Парки* — згідно з старогрецькою міфологією богині підземелля, що мають владу над життям людини.

80 *Никифор* — патріарх Константинопольський (приблизно 792—828). Написав «Історію Візантії» від 602 до 769 р., а також низку інших творів.

81 *Йосиф Юдейський (Флавій)* — див. примітку 1 до кн. VI «Риторики».

82 *Арімаспи* — міфічний народ, що жив на північному сході античного світу. Геродот пише, що цей народ був одноокий (скіфською мовою — «арімаспи»). Весь час цей народ вів боротьбу з грифами, які хотіли відібрати у нього золото.

83 *Аполлоній Тіанський* (І ст.) — головний представник неопіфагореїзму — релігійно-містичної школи, яка грунтувалася на вченні Піфагора. Християнська релігія вважала його сучасником Христа, а тому приписувала йому безліч чудес.

84 *Терезій* (міф.) — пророк з Фів, тісно пов'язаний з міфом про Едипа.

85 *Меланф Родоський* (II ст. до н. е.) — філософ-ідеаліст зі школи академіків, був учнем Арістарха і Карнеада, написав низку творів, які не збереглися.

86 *Хрізіпп* (приблизно 280—205 рр. до н. е.) — старогрецький філософ, представник стоїцизму. Йому приписують до 705 творів.

87 *Квінт Горацій Флакк.* Див. примітку 66 до кн. І «Риторики».

88 *Персій* (34—62) — римський сатирик, написав ряд творів, з яких збереглося лише 6 сатир.

89 *Дзевксис* (420—380 рр. до н. е.) — знаменитий грецький художник.

90 *Арріага Родріго* — див. примітку 7 до кн. VI «Логіки».

КНИЖКА ДРУГА

1 *Ксенарх* (І ст. до н. е.— І ст. н. е.) — походив із Селевкії на Сіцилії, філософ-перипатетик і граматик, вчитель Страбона.

2 *Анаксімандр* (610—546 рр. до н. е.) — старогрецький філософ-матеріаліст, дальше розвинув матеріалістичні погляди Фалеса. За першооснову всього вважав апейрон, невизначену й нескінчену субстанцію, яка перебуває в постійному русі.

3 *Селевк* (II ст. до н. е.) — грецький філософ-стоїк, жоден з його творів не зберігся.

4 *Пальм* — міра довжини — 7,39 см (1/4 римського фута; palmus major — 3 пальма, 22,18 см.).

5 *Евклід* (IV—III ст. до н. е.) — видатний математик і геометр античності. Своєю працею «Початки» підвів підсумок розвитку математики й геометрії в античній Греції.

6 *Віклеф Дж.* (1320—1384) — англійський реформатор, антипапіст, прихильник У. Тайлера.

7 *Ян Гус* (1371—1415) — чеський мислитель, засновник гусизму — національно-визвольного антифеодального руху в Чехії; спалений на вогнищі згідно з рішенням Констанського собору.

8 *Капреол* (XV ст.) — французький теолог, в 1409 р. став професором теології в Парижі, з великою прихильністю ставився до вчення Фоми Аквінського, захищав його від нападів скотистів, номіналістів.

[9] *Ауреол* — очевидно, *Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм* (*Парацельс*, 1493—1541), швейцарський медик, алхімік.

[10] *Гісполійці* (Hispolienses) — поборники контрреформації, іспанські вчені університету Севільї.

[11] *Клавій Христофор* (1537—1612) — німецький математик, коментатор і видавець творів Евкліда.

[12] *Нуми* — монети, гроші.

[13] *Сестерцій* — римська срібна монета.

[14] *Химера* — поняття, яке дуже часто вживається у середньовічній логіці: щось нереальне, вигадане.

[15] *Зенон з Кітіона* на Кіпрі (336—264 рр. до н. е.) — старогрецький філософ, засновник стоїцизму, учень кініка Кратерса.

[16] *Левкіпп* (500—440 рр. до н. е.) — старогрецький філософ-матеріаліст, засновник атомістичного вчення, вчитель Демокріта.

[17] *Апелла* — справжнє або вигадане ім'я еврея, якого Горацій зображує легковірним. Згодом це ім'я стало синонімом легковірної людини. Воно зустрічається у Флавія, Петронія, Ціцерона.

[18] *Франциск де Овієдо* — іспанський філософ і теолог XVII ст., представник другої схоластики, його погляди критикують професори Київської академії, серед них і Прокопович.

[19] *Пікколоміні* — італійський вчений XVI ст. Працював у галузі природознавства, філософії, теології. В творі «Книжка науки про природу» висвітлює проблеми натурфілософії, зокрема він відкидає старе тлумачення питання вільного падіння тіл, виявляє невідповідність дослідам положення Арістотеля про відношення швидкостей тіл, що падають, оскільки вдвічі важчий камінь не падає вдвічі швидше. Це ж твердження піддав критиці і Стевін.

КНИЖКА ТРЕТЯ

[1] *Євстахій Фульгенцій (Ясний)* (V ст.) — письменник, жив у Північній Африці, а пізніше в Римі. Його твори спрямовані проти тогочасних «єресей» — головним чином проти аріанства і пелагіанства.

[2] *Марк Антоній де Домініс* (1566—1624) — див. примітку 11 до кн. VI «Риторики».

[3] *Беллармін Роберт* (1542—1621) — кардинал, богослов, противник геліоцентричного вчення, брав активну участь в церковному процесі над Галілеєм і сприяв його засудженню. В філософських і теологічних творах Прокопович гостро критикує його погляди.

[4] *Єзекіїл* (бібл.) — один з чотирьох пророків старого завіту.

[5] *Йоанн Євангеліст* (бібл.) — один з чотирьох апостолів, авторів Євангелія.

[6] *Стацій Публій Паплій* (II ст.) — римський поет.

[7] *Манілій Марк* (I ст.) — римський поет, автор дидактичної поеми в 5 книжках, де викладає вчення про вплив зірок на життя людей і держав. За своїми поглядами був пантеїст і раціоналіст.

КНИЖКА ЧЕТВЕРТА

[1] Маються на увазі *магдебурзькі півкулі*, виготовлені 1654 р. бургомістром Магдебургу, німецьким фізиком Отто фон Геріке для підтвердження існування атмосферного тиску.

[2] *Cubitus* — лікоть, міра довжини (444 мм).

[3] *Васкес Гавриїл* (1551—1604) — іспанський єзуїт, представник другої схоластики, автор багатьох філософських творів, в тому числі коментаря до «Суми» Фоми Аквінського.

[4] *Цан Йоганн* (XVII ст.) — визначний німецький вчений оптик-мікроскопіст кінця XVII ст. Його праця «Oculus artificialis...» (Herbipoli, 1685) була однією з найвизначніших і найпопулярніших праць з оптики, що давала вичерпний опис всіх типів простих і складних мікроскопів.

[5] *Картезій* (*Рене Декарт*) (1596—1650) — великий французький філософ і вчений-природодослідник. В бібліотеці Прокоповича були твори Декарта.

[6] *Перст* — (digitus — палець) — міра довжини (18,5 мм).

[7] *Бореллі Джованні Альфонсо* (1608—1679) — італійський природознавець, що працював в галузі фізики, астрономії, фізіології.

[8] *Бойль Роберт* (1627—1691) — англійський вчений, відомий експериментатор у галузі фізики і хімії, удосконалив повітряний насос. Разом з Р. Тоунлеєм встановив обернену залежність зміни об'єму від тиску.

[9] *Вергілій Публій Марон* — див. примітку 65 до кн. I «Риторики».

ЧАСТИНА ДРУГА

КНИЖКА ПЕРША

[1] *Птолемей Клавдій* (II ст.) — грецький геометр, астроном і фізик. Його геоцентрична система протягом століть була панівною в астрономії, особливо її відстоювали християнські теологи.

[2] *Копернік Миколай* (1473—1543) — великий польський астроном, творець геліоцентричної системи світу. Ф. Прокопович детально викладає його систему.

[3] *Тіхо де Браге* (1546—1601) — знаменитий датський астроном, автор численних відкрить. З допомогою примітивних приладів робив точні астрономічні виміри. Його астрономічне вчення наносило сильний удар середньовічній схоластиці й метафізиці.

[4] *Євстафій* (IV ст.) — див. примітку 12 до кн. VIII «Риторики».

[5] *Зороастр (Заратуштра)* — особа напівміфічна. Його вважають засновником релігії зороастризму або парсизму, що виникла в Середній Азії на початку I тисячоліття до н. е. Це вчення характеризується релігійним дуалізмом і визнає двох суперечливих між собою богів: доброго і злого. Ця релігія зазнала великого утиску з боку арабів, які жорстоко розправилися з її носіями, захопивши в VII ст. Іран.

[6] *Метампсихоз* (грецьке) — вчення про перехід душі після смерті з одного організму в інший (є у буддизмі, Піфагора, неоплатоніків).

[7] *Ерідон* — сузір'я південного неба, належить до сузір'я Птолемея.

[8] *Арістарх (із Самоса)* (приблизно 320—250 рр. до н. е.) — визначний старогрецький астроном і математик, який вчив, що Земля обертається навколо непорушного Сонця і навколо своєї осі.

[9] *Філолай* (V ст. до н. е.) — старогрецький філософ-піфагорієць. У творі «Про природу» він твердив, що в центрі світу перебуває вогонь, навколо якого на гармонійних відстанях обертається Земля, Місяць, планети і сфера непорушних зірок.

[10] *Знаки Зодіака* — умовні позначення, що використовуються в астрономічній літературі і календарях. *Зодіак* — це сукупність 12 сузір'їв, за якими відбувається видимий річний рух Сонця: Водолій, Риби, Овен, Телець, Близнята, Рак, Лев, Діва, Терези, Скорпіон, Стрілець, Козоріг.

[11] *Фоскаріні Паоло Антоніо* (1580—1616) — італійський математик, вчитель теології і філософії в Неаполі. Він один з перших виступив у підтримку системи Коперніка, яку пояснив і захищав Галілей.

[12] *Фантонем Себастіан* — італійський вчений XVII ст., біографічних даних якого не встановлено.

[13] *Епікурейці* — послідовники Епікура. Вчення Епікура в середньовіччі спотворювалось і вульгаризувалось, а тому в ньому на перший план висували егоїзм, грубу чуттєвість. Див. примітку 61 до кн. VI «Риторики».

[14] *Стратон Лампсакійський* (приблизно 340—270 рр. до н. е.) — старогрецький філософ, продовжувач матеріалістичної лінії в філософії Арістотеля. Прокопович вважав його атеїстом.

[15] *Стоїки* — див. примітку 16 до кн. VI «Риторики».

[16] *Аріман* і *Ормузд* (міф.) — в релігії зороастризму *Аріман* був уособленням зла, джерелом злих, шкідливих сил і дій природи. *Ормузд* — ім'я найвищого божества стародавніх іранців. На противагу до Арімана, Ормузд вважався добрим, благородним богом, а тому і творцем всіх чистих, світлих засад у природі.

[17] *Брахмани (брамінн)* — жерці, представники вищої касти в Індії.

[18] *Брахма, Вішну, Шіва* — головні боги індійської міфології і релігії (індуїзму).

[19] *Маг Симон* (III ст.) — засновник гностичної секти *симонізму*.

[20] *Арій* (256—336) — один з відомих «єретиків», вчив, що Ісус Христос є не «єдиносутнім», а лише «подібносутнім» богу-отцеві, на відміну від якого він є не вічним, а створеним. Вчення Арія користувалося популярністю серед міського плебсу. 325 року Нікейський собор засудив це вчення. В XVI ст. у видозміненому вигляді вчення Арія відродилося в Польщі, до складу якої в той час входила значна частина українських і білоруських земель, де воно також поширювалось. Ф. Прокопович критикує його прихильників.

[21] *Гієрофант* — у стародавніх греків жрець при елевсінських містеріях. За римських часів греки називали гієрофантом верховного жреця.

[22] *Лікей* — філософська школа в Афінах, заснована Арістотелем.

[23] *Кипріан* — див. примітку 186 до кн. І «Риторики».

[24] *Ювенал Децім Юлій* — див. примітку 45 до кн. V «Риторики».

[25] *Климент, Тіт Флавій Александрійський* (прибл. 150— прибл. 215) — один з християнських «отців церкви». Прагнув еклектично поєднати вчення церкви з неоплатонівською еллістичною філософією, яку разом із Старим завітом вважав підготовчим ступенем до Нового завіту.

[26] Мається на увазі твір Йосифа Флавія *«Єврейські старожитності»*.

[27] *Полідор Вергілій* (1470—1550) — італійський гуманіст, автор «Книжки прислів'їв», «Про винахідників речей» та ін.

[28] *Ной* — біблійний персонаж, патріарх, який буцімто врятувався разом із сім'єю під час всесвітнього потопу, згодом став родоначальником нового роду людей.

[29] *Берос Халдейський* — вавілонський (халдейський) історик III ст. до н. е., який писав грецькою мовою на підставі халдейських клинописів. Вавілонську легенду про створення світу богом уважав звичайною алегорією.

[30] *Варрон (Марк Теренцій Варрон Реатинський)* — див. примітку 148 до кн. I «Риторики».

[31] *Огігій* (міф.) — беотійський архонт, син Беота, або Посейдона, перший володар Фіванської області, яка отримала назву Огігія.

[32] *Яків* — див. примітку 132 до кн. I «Риторики».

[33] *Трог Помпей* — римський історик, походив з Галії, жив у епоху Августа. Написав всесвітню історію від епохи ассірійського царя Ніна до свого часу.

[34] *Нін* — міфічний засновник Ассірійського царства.

[35] *Лукрецій Тіт Кар* (прибл. 99—95 рр. до н. е.) — римський філософ, поет. У своїй поемі «Про природу речей» продовжує і поглиблює матеріалістичні філософські традиції Епікура. В цьому творі Лукреція є найповніший виклад античного атомізму.

[36] *Кирило Єрусалимський* — єпископ IV ст., якого не раз виганяли з Єрусалиму за його жадобу до грошей.

[37] *Лев* — напевно, *Лев I (Великий)*, римський папа (440—461).

[38] *Овен* — зодіакальне сузір'я, нараховує 57 зірок, видимих неозброєним оком.

[39] *Лев Аллатій* (1586—1669) — директор ватіканської бібліотеки в Римі, відомий філолог, автор праць про історію суперечок між православними і католиками.

[40] *Ієронім Євсевій Софроній* — див. примітку 43 до кн. I «Риторики».

[41] *Дамасій* (IV ст.) — єпископ у Римі в 366—384 рр., написав ряд теологічних творів, був також відомий як перший християнський поет-епіграміст.

[42] *Йоанн Єрусалимський* — діяч східної церкви VIII ст., відомий своєю боротьбою проти іконоборства.

[43] Мова йде про *Овідія* та його твір *«Остання ніч в Римі»*.

[44] *Корнелій а Lapide* (1567—1637) — єзуїт, викладав теологію в Лювені й Римі, відомий як коментатор Біблії.

[45] *Євномій* (IV ст.) — представник крайнього *аріанізму*, другу особу святої трійці вважав непричетною до божої істоти і відмінною від природи отця.

[46] *Тертуліан Квінт Септімій Флоренс* — див. примітку 78 до кн. I «Риторики».

47 *Маркіон* — християнський «еретик» II ст. Єдиним джерелом релігійного вчення визнавав святе письмо, але заперечував весь Старий завіт, а Новий визнавав лише частково.

48 *Альдрованді (Улісс)* (1522—1605) — італійський ботанік.

49 *Клавдіан* — див. примітку 59 до кн. І «Риторики».

50 *Авдай* (рік народження невідомий — 370) — родом з Месопотамії. Спираючись на аналіз святого письма, прийшов до висновку, що бог має образ людини (антропоморфізм).

51 *Геренцій* (можливо, *Геренній*) — грецький філософ, неоплатонік III ст. н. е., учень Аммонія Саккаса.

52 *Григорій Ніський* — див. примітку 178 до кн. І «Риторики».

53 Переклад М. Зерова.

54 *Діоген із Сінопи* — див. примітку 128 до кн. І «Риторики».

55 *Арон* (біблійний персонаж) — брат Мойсея, який нібито передав народові слова бога, що почув від Мойсея.

56 *Анаксарх* (V ст. до н. е.) — старогрецький філософ, учень Демокріта, творець науки про найвище добро (евдаймонія).

57 *Антоній Карфагенський* (перша половина XVI ст.) — іспанський лікар, був професором у Алкалі і двірцевим лікарем Генріха II (Франція).

КНИЖКА ДРУГА

1 *Оріген* — див. примітку 124 до кн. І «Риторики».

2 *Константинопольський собор* — відбувся в 381 р. (II Вселенський). Собор був скликаний для того, щоб осудити численні «єресі», які існували в той час.

3 *Альфонс X* (1221—1284) — король Леонії і Кастілії, відомий астроном і філософ. Написав ряд творів, сприяв розвиткові наук. Відомий рядом астрономічних відкрить і значними поправками до вчення Птолемея.

4 *Фенікс* — легендарний птах, який через кожні 500 років прилітав з Аравії в Єгипет. Там, в Геліополі, Фенікс хоронив свого батька (спалював його в яйці з аравійської смоли). За іншими переказами, Фенікс, доживши до 500, 1461 або 7006 років, спалював сам себе і народжувався з попелу знову, молодий і оновлений.

5 *Лузитанія* — область в Португалії. Історики минулого дуже часто ототожнювали Португалію з Лузитанією, хоча їх межі не збігаються.

6 *Діодор Сіцілійський* — грецький історик, сучасник Цезаря і Августа. Написав історію всіх країн і народів в 40 книжках.

7 *Іриней (Ліонський)* (приблизно 130—202) — один з отців церкви.

8 *Климентій* — див. примітку 25 до кн. І част. 2 «Натурфілософії».

9 *Метродор з Лампсака* (приблизно 330—278 рр. до н. е.) — старогрецький філософ, учень і товариш Епікура.

10 *Галілей Галілео* (1564—1642) — видатний італійський фізик, астроном і філософ доби Відродження, один із засновників сучасного природознавства. Обгрунтував і розвинув геліоцентричне вчення Коперніка. Ймовірно, що з працями Галілея Прокопович познайомився під час перебування в

Італії. В «Натурфілософії» він посилається на знаменитий «Діалог» Галілея, що до нього не робив жоден професор академії. В його бібліотеці були праці не лише Галілея, але й Регіомонтана і Пурбаха, останні мали важливе значення для створення геліоцентричного вчення Коперніком.

[11] *Фаворин* (85—143) — римський ритор і філософ-еклектик, автор численних творів, серед них і своєрідної історико-філософської енциклопедії «Змішана історія». На твори Фаворина посилається *Гелій Авл* (II ст.) — римський письменник, автор «Аттичних ночей», в яких викладені дані про багатьох маловідомих античних філософів, вчених, письменників.

[12] *Медічі (Козімо Старий,* 1399—1464) — один з представників знаменитої флорентійської родини, що поселилася у Флоренції. Флоренція зобов'язана йому багатьма будівлями, його палац став першим великим гуманістичним центром у Флоренції, де особливу шану віддавали поетам, вченим, письменникам. На запрошення тосканського герцога *Козімо II Медічі* Галілей переїхав до Флоренції, де був признаний придворним філософом і першим математиком університету.

[13] *Шайнер* (Schinerus) — можливо, *Христофор Шайнер* (1575—1650), німецький математик і астроном.

[14] *Сальвіаті* — флорентієць, слухач лекцій Галілея в Падуанському університеті, згодом — друг, увіковічений ним в його творах як один із співбесідників, що передає думки самого автора. Прокопович згадує про Сальвіаті саме як про персонаж «Діалогу» Галілея.

[15] *Лєвка* — міра довжини, що дорівнює одній польській або п'яти італійським милям, тобто близько 4752,5 м.

КНИЖКА ТРЕТЯ

[1] *Гієрон з Сиракуз* (III ст. до н. е.) — син Гелона, у 215 р. до н. е. став царем Сиракуз. Приймав участь в Пунійській війні на боці карфагенян.

[2] *Тімей (з Тавроменії)* (приблизно 345—250 рр. до н. е.) — грецький історик. Його праця «Історія» — головне джерело історії Сіцілії і Італії взагалі, а також Карфагена і еллінів на Заході.

[3] *Моліна Педро* (1568—1658) — реформатор-теолог, був професором філософії в Лейдені, а згодом — теології в Кембріджі (Англія).

[4] *Еврип* — протока між материком і островом Евбея.

КНИЖКА ЧЕТВЕРТА

[1] *Антиперистаза* (грецьке) — протилежна дія двох сил природи, неперервний тиск і опір.

[2] *Фернель Жан* (1497—1558) — французький гуманіст, математик і медик. Займався проблемами астрономії.

[3] *Алембик* (лат. alembicum) — скляний перегінний куб, вживається для перегонки води та інших рідин.

[4] *Радзівіл* — один з представників литовського князівського роду, правдоподібно Микола Криштоф Сирота.

[5] *Геродот* — див. примітку 158 до кн. I «Риторики».

[6] *Форнієро* (1598—1652) — французький вчений, автор багатьох географічних і математичних творів.

7 *Аран* — острів в Середземному морі.

8 *Авентин* — *Йоганн Турмайр* (1477—1534) — німецький історіограф, автор «Баварських анналів».

9 *Піфагор* — див. примітку 27 до кн. IV «Риторики».

10 *Сервій* (друга половина IV ст.),— видатний латинський граматик, коментатор Вергілія.

11 *Харон* — в античній міфології — перевізник душ померлих на той світ через річку Стікс.

12 *Стікс* — в античній міфології одна з річок підземного царства Аїду. Клятва богів «священними водами Стіксу» вважалася непорушною.

13 *Сивілла* — за міфом старенька бабуся-пророк, яка віщувала людям лихо як божу кару за гріхи, персонаж «Енеїди».

14 *Полідор* — міфічна особа, наймолодший син Пріама, вбитий Ахіллом.

15 *Ізіда* (міф.) — богиня сімейного життя і культури в стародавньому Єгипті.

16 *Аппієва дорога* — збудована *Аппієм Клавдієм Цензором* у 312 р. до н. е. з Риму до Капуї, а потім продовжена до Брундізія.

17 *Целій* — римський лікар V ст. н. е., автор медичних праць.

18 *Печерський монастир* або *Києво-Печерська лавра* — один з найстаріших давньоруських монастирів, заснований 1051 року за часів Ярослава Мудрого. Відіграв значну роль у становленні й зміцненні феодальних відносин на Русі, а також був центром розвитку руської культури і всього духовного життя протягом багатьох віків. В ньому працювали відомі літописці Нікон, Сильвестр, Нестор. У Лаврі було засновано першу в Києві друкарню (1606—1616) і школу (1631), що сприяло поширенню освіти на Україні.

19 *Федосій Печерський* (XI ст.) — Києво-Печерський ігумен, запровадив чернецтво в Київській Русі, збудував в монастирі церкву і ввів статут Ф. Студита, який був збірником правил співжиття ченців.

20 *Порта Йоанн Батиста* (1538—1615) — італійський вчений доби Відродження, багато подорожував, написав ряд робіт з різних галузей знання, серед них головна «Природна магія». Провадив досліди в галузі вивчення оптичних явищ, магнетизму та ін. Є одним з винахідників камери-обскури, уподібнював зір людини до дії цієї камери. Разом з тим в творах Порти є чимало містики, віри в чудеса, шарлатанства.

21 *Марцеллін Аміан* (330—400 рр. до н. е.) — римський історик, брав участь у багатьох походах римського війська, зокрема проти персів. Головний його твір — «Історія римської держави в 96—352 рр.» складався з 31 книжки.

22 *Ксенофонт* (приблизно 430—355 рр. до н. е.) — відомий грецький історик, письменник, філософ. Його головний твір «Апологія Сократа» за своїм змістом є викладом етичного вчення Сократа.

23 *Лукіан* — див. примітку 48 до кн. V «Риторики».

24 *Кір* — див. примітку 164 до кн. I «Риторики».

25 *Насамони* — лівійське плем'я над Киринеєю.

26 *Светоній* (75—150) — римський історик, автор твору «Життя дванадцяти цезарів».

[27] *Август (Гай Юлій Цезар Октавіан)* — див. примітку 34 до кн. V «Риторики».

[28] *Радер Матвій* — німецький письменник, єзуїт (1561—1634). Автор коментарів до творів Марціала і Квінта Курція.

[29] *Курцій Руф, Квінт* — див. примітку 49 до кн. I «Риторики».

[30] *Діон Кассій* (160—235) — грецький історик, автор відомої «Римської історії» в 80-ти книжках, що охоплює історію Риму від прибуття Енея в Італію до царювання Олександра Севера (229 р.). Щодо форми розповіді Кассій наслідує Фукідіда.

[31] *Нестор* (1056—1114) — чернець Києво-Печерської лаври, автор «Сказання про Бориса і Гліба», «Життя Феодосія» з багатьма відомостями, що стосуються Києво-Печерського монастиря. Йому приписують літопис «Повість временних літ».

[32] *Страбон* (63 р. до н. е.— 20) — один з найвидатніших старогрецьких істориків і географів. Написав працю «Географія» в 17-ти книжках.

[33] *Самсон* — біблійний герой, який прославився подвигами в боротьбі проти филистимлян. Згідно з біблійною легендою Самсон володів небувалою фізичною силою, джерелом якої було його довге волосся. Коханка Самсона — филистимлянка Даліла, довідавшись про це, обстригла його і видала своїм одноплемінникам. Чимало аналогій цьому біблійному сюжетові в грецькій і римській міфологіях Прокопович подає в передмові і післямові до твору «Аполлодора Грамматика Афинейского библиотеки, или о богах» (М., 1725).

[34] *Лютер Мартін* (1483—1546) — визначний представник Реформації, засновник німецького протестантизму (лютеранства), ідеолог німецького бюргерства.

[35] *Гербіній Ян* (1633—1675) — відомий польський педагог і релігійний проповідник, займав ряд високих педагогічних посад.

[36] *IV Вселенський собор* відбувся 451 р.

[37] *Спірідон* (VII ст.) — єпископ в м. Тріміфун, був присутнім на першому вселенському соборі і нібито переконав одного знаменитого філософа в істинності православної віри.

[38] *Гервасій* і *Протасій* — християнські «мученики», брати-близнюки, були страчені під час правління Нерона.

[39] *Зосім* (перша половина V ст.) — грецький історик, автор історії римської імперії «Нова історія», 6 книжок якої сягають аж до 410 р.

[40] *Софроній* — єрусалимський патріарх, відомий як противник монофізитства.

[41] *Иоанн Мосх* (кінець VI — початок VII ст.) — візантійський релігійний письменник.

[42] *Вестроготський водоспад* — можливо, водоспад на Рейні біля Шафгаузена.

[43] *Ноній Педро* (1492—1577) — португальський математик, професор Коімбрійського університету, автор ряду відкрить в математиці.

[44] *Танаїс* (тепер *Дон*) — ріка, що впадає в Меотиду (сучасне Азовське море).

[45] *Герард* (1114—1187) — визначний перекладач багатьох творів з арабської мови, автор математичного твору про цілі числа і дроби.

[46] *Теофіл Рутка* — Київський митрополит, який прийняв уніатство.

[47] *Голіаф* — згідно з біблійною легендою богатир-филистимлянин, якого переміг в єдиноборстві Давид, що згодом став царем Юдеї.

[48] *Бароній Чезаре* — див. примітку 18 до кн. 6 «Риторики».

[49] *Миколай I* (858—867) — римський папа. Мало цікавився богословськими справами, а всі сили спрямував на встановлення влади пап над церквою і духовної влади над світською.

[50] *Михайло III* (838—867) — візантійський імператор, за його правління був укладений мир з Болгарією і болгарський цар Борис прийняв хрещення.

[51] *Василь I* — візантійський імператор від 867 до 887 р., був взятий у полон болгарами, а після звільнення прийшов у Константинополь, де Михайло III віддав йому дуже високі державні посади.

[52] *Фотій* (820—891) — візантійський церковний діяч і письменник.

[53] *Иоанн VIII* (872—882) — один з римських пап, намагався зберегти свій вплив на Болгарію, в зв'язку з цим інтригував імператора Василя.

[54] *Спарта* — головне місто в Лаконії (Греція), а одночасно і держава.

[55] *Володимир* Святославович (помер 1015 р.) — київський князь, син Святослава Ігоревича. Ввів християнство як державну релігію в 988 р.

[56] *Микола Святоша* (X ст.) — син чернігівського князя Давида Святославовича. В 1142 р. примирив чернігівських князів з братами великого князя Всеволода.

[57] *Сенатор Варлаам* (XIII ст.) — візантійський чернець, за дорученням імператора Андроніка Палеолога вів у Авіньоні переговори про об'єднання Східної і Римської церков.

[58] *Сергій III* (904—911) — увійшов в історію як один з найжорстокіших і найпідступніших римських пап.

[59] *Платіна (Бартоломео)* (1421—1481) — філософ, ритор, італійський гуманіст. У 1475 р. був бібліотекарем Візантійської бібліотеки. Гостро виступав проти папи Льва II за його обмеженість, антигуманізм. Написав ряд творів, головний — «З життя римських пап».

[60] *Стефан VIII* — ім'я одного з римських пап (939—942), жив і діяв в епоху найбільшого морального падіння папства.

[61] *Римські горби* — за переказом Рим був заснований Ромулом на семи горбах.

[62] *Гоар* (1610—1653) — французький еллініст, домініканець.

[63] *Мартін Крузій* (1526—1607) — професор грецької мови в Тюбінгеймі. Написав дуже багато творів з грецької мови, риторики.

[64] *Магомет II ель Фатіх* (1430—1481) — сьомий османський султан, 1453 року зруйнував Константинополь, захопив Фракію, Македонію, вів війни з багатьма країнами, відзначався нелюдською жорстокістю.

[65] *Геннадій Схоларій* (1400—1469) — константинопольський патріарх 1433—1469 рр. Відомий як коментатор Арістотеля, Порфірія, а також як перекладач творів Фоми Аквінського з латинської мови на грецьку.

[66] *«Евхологіон»* — один з творів релігійного змісту, написаний Петром Могилою в 1646 р., використовувався як підручник під час навчання в Києво-Могилянській колегії.

[67] *Могила Петро* (1596—1647) — визначний церковний і освітній діяч України першої половини XVII ст., родом з Молдавії. Від 1627 р. архимандрит Києво-Печерської лаври, згодом Київський і Галицький митрополит. Виступав, хоч і непослідовно, проти унії з католицизмом. Є ймовірним автором полемічного твору «Літос». Протиставляючи православ'я католицизмові, упорядкував чин православного богослужіння і розпочав систематизацію і теологічне обгрунтування православного віровчення. В 1632 р. заснував у Києві колегію, яка одержала згодом назву Києво-Могилянської академії. Це був перший вищий учбовий заклад на території східних слов'ян. Аналогічні колегії за допомогою Могили були відкриті у Вінниці, Гощі, Яссах. Значної уваги надавав розвиткові книгодрукування, особливо виданню учбової літератури. Виступив проти однобічної орієнтації вітчизняної культури на візантійські традиції, для її дальшого розвитку вважав необхідним засвоєння досягнень західно-європейської науки. В творах Могили, загалом теолого-схоластичних, є немало гуманістичних ідей. Ф. Прокопович багато в чому є послідовником П. Могили.

[68] *Рід Медічі* — династія, яка правила Флоренцією від 1434 до 1737 р. (з перервами). Див. примітку 12 до кн. 2, ч. II «Фізики».

КНИЖКА ДРУГА

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

[1] *Клавдіан* — див. примітку 59 до кн. 5 «Риторики».

[2] *Пліній Молодший* (62—120) — відомий римський письменник.

[3] *Сервій Туллій* — за переказом 6-й цар Риму, поділив народ на класи й центурії, встановив чотири міські округи, які обвів муром.

[4] *Валерій Максим* (*Великий*) — автор праці, присвяченої імператорові Тіберієві.

[5] *Марцій* (міф.) — четвертий римський цар, панував 24 роки (640—616 до н. е.), внук Нуми Помпілія, довго воював з латинянами і, нарешті, розбив їх біля гори Меділії.

[6] *Тавмант* — за старогрецькою міфологією син Понта і Геї, чоловік океаніди Електри, батько Гарпій і Іриди.

[7] *Макабій* (Юдей) (II ст. до н. е.) — керівник повстання проти панування Селевкідів в Юдеї. Перемігши сірійські війська, зайняв Єрусалим, «очистив» святиню і знову там відновив культ бога Ягве.

[8] *Аларих* (376—410) — перший король вестготів, вів жорстокі війни з Македонією, Грецією, а 410 р. пограбував і розорив Рим.

[9] *Гераклея Понтійська* — місто над Чорним морем, колонія мілетців.

[10] *Гієра* — один з островів біля західного узбережжя Сицилії.

[11] *Ферекід* (VI ст. до н. е.) — філософ і письменник, перший грецький прозаїк, сконструював сонячний годинник.

[12] *Нерон, Клавдій Тіберій Германік* (37—68) — римський імператор від 54 року. Його правління відзначалося небувалими жорстокостями й утисками, яких зазнавали не лише опозиційно настроєні люди, в тому числі й християни, але й найближче оточення імператора.

[13] *Кампанія* — область в середній Італії, оспівана поетами.

[14] *Фрігія* — країна в Малій Азії.

[15] *Карія* — південна область у Малій Азії.

[16] *Лідія* — країна в Малій Азії.

[17] *Евбея* — острів у Егейському морі.

[18] *Альперія* — острів у Середземному морі.

[19] *Фінікія* — стародавня країна в Сірії.

[20] *Долабелла* — прізвище представників римського патриціанського роду Корнеліїв.

[21] *Курцій* — легендарний римський патрицій, який нібито під час землетрусу кинувся в безодню, щоб врятувати Рим.

[22] *Еритра* — міфічний цар Індії.

[23] *Персей* і *Андромеда* — *Персей* — міфічний син Зевса і Данаїди, внук Акрісіоса. *Андромеда* — міфічна дочка Кефевса, короля Ефіопії.

[24] *Лузитанці* — племена, що населяли Португалію (колишня Іберія).

[25] *Барі* — місто в Італії над Адріатичним морем.

[26] *Херсонес Родоський* — коса, що виступає з малоазійського суходолу (в Карії напроти родоського м. Кнідос).

[27] *Кратіс* — ріка поблизу Сибаріс у Луканії (Італія).

[28] *Салмація* — джерело у Карії біля Галікарнасу.

[29] *Клітонія* — місто в Аркадії.

[30] *Абстемія* — стриманість, поміркованість.

[31] *Лінцест* — область південно-західної Македонії.

КНИЖКА ТРЕТЯ

[1] *Бохня* — містечко в Краківському воєводстві в Польщі. Відоме своїми копальнями солі, яку добували вже в XIII ст.

[2] *Тувалкаїн* — біблійний персонаж, який, згідно з старозавітною легендою, винайшовши ковальство, вперше навчив людей виковувати з металу різні знаряддя праці й зброю.

[3] *Бавгіні Жан* (XVII ст.) — французький хімік.

[4] *Діоскорид* (I ст.) — грецький лікар, займався проблемою використання лікувальних трав у медицині.

[5] *Марсілій* — можливо, *Марсіліо Фічіно* (1433—1499), італійський філософ-неоплатонік епохи Відродження, засновник Флорентійської академії, противник схоластизованого арістотелізму.

ЕТИКА

«Етика» — це частина курсу лекцій Прокоповича, записаних невідомим студентом протягом 1707—1709 рр. Курс етики був прочитаний протягом 1708 р., тобто після логіки, фізики, математики, а можливо, й метафізики. Він входить до складу рукопису, що зберігається в ЦНБ АН УРСР (шифр ДА/П. 43), і займає аркуші 249—253 зв. Більша частина «Етики» відсутня (збереглися лише перші чотири розділи книжки першої). Сам поділ курсу етики на «книжки» вказує на те, що була ще щонайменше «книжка друга», в якій йшлося, можливо,

про джерело пристрастей і чеснот, про необхідність підпорядкування пристрастей розумові. За аналогією з курсами етики інших професорів Києво-Могилянської академії можна припустити, що Прокопович у своєму курсі етики не міг не торкатися таких питань, як проблеми природного права й природного закону, добра і зла, щастя, свободи, волі тощо. Завершуватися курс етики міг вченням про державу та державний устрій різних країн.

«Етика» Прокоповича публікується вперше. Переклад М. В. Кашуби. Спецредакція В. Д. Литвинова.

[1] *Тедорет* — див. примітку 182 до кн. I «Риторики» (1 т. цього видання).

[2] *Гекатей Абдерський* — сучасник Александра Македонського і Птолемея Лаги, історіограф.

[3] *Антисфен* (близько 435—370 рр. до н. е.) — філософ-мораліст, засновник школи кініків, вчитель Діогена.

[4] *Кратер* — невідомий античний філософ. Можливо, йдеться про *Кратеса* — філософа-стоїка, учня Діогена Селевкійського, вчителя Панеція.

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ

Ф. Прокопович у двадцяті роки XVIII ст. 5
П'єр де ля Раме (Петрус Ромус, 1515—1572). 21
Дж. Кардано (1501—1576) 63
Сторінка рукопису «Натурфілософії» Ф. Прокоповича . 125
Титульна сторінка твору Дж. Ч. Скалігеро «Книжка XV популярних дослідів щодо витончених речей до Джіроламо Кардано» 151
Уявлення про первісних тварин на підставі викопних даних (XVIII ст.) з книги А. Кірхера 185
Ж. Фернель (1497—1558) 220
Титульна сторінка твору О. Геріке «Нові Магдебурзькі досліди щодо порожнечі» 261
Титульна сторінка твору Г. Галілея «Про систему світу» 315
Сторінка рукопису «Натурфілософії» Ф. Прокоповича . 339
Титульна сторінка твору Пурбаха (одного з попередників М. Коперніка) «Нова теорія планет» 355
Афанасій Кірхер (1602—1680) 381
Емблема, що зображує пізнання єдності природи людини з небом і землею (XVIII ст.) 409
Алегорія гармонії світу в науці XVI—XVII ст 447
Уявлення про єдність макро- і мікрокосму в науці XV—XVIII ст 477
Титульна сторінка «Повного зібрання творів» Ю. Ліпсія 511

ЗМІСТ

ЛОГІКА 7

КНИЖКА П'ЯТА. ПРО ЗАКОНИ І ПРАВИЛА НАЛЕЖНОГО ВЕДЕННЯ ДИСПУТУ. ПЕРЕД ЦИМ ОБГРУНТОВУЄТЬСЯ ВСЕ МИСТЕЦТВО [ДІАЛЕКТИКИ]

Розділ перший. Що таке диспут, його види, предмет і мета 10

Розділ другий. Що слід робити перед початком диспуту тому, хто береться щось доводити? 12

Розділ третій. Якими правилами повинен керуватись аргументатор під час самого диспуту? 14

Розділ четвертий. Деякі правила, яких повинен дотримуватись відповідач, готуючись до диспуту . . . 17

Розділ п'ятий. Деякі правила, яких повинен дотримуватись відповідач під час самого диспуту 18

Розділ шостий. Основні правила, або закони, для аргументатора і відповідача 23

Розділ сьомий. Метод диспуту, який ведеться не живим словом, а у письмовій формі 25

КНИЖКА ШОСТА. ПОЧИНАЄТЬСЯ ДРУГА ЧАСТИНА ПРАЦІ, ДЕ У ПЕРШУ ЧЕРГУ ОБГОВОРЮЄТЬСЯ ПИТАННЯ, НА ЯКИХ ЗАСАДАХ СЛІД РОБИТИ ВСТУП ДО ЛОГІКИ

Розділ перший. Робиться спроба з'ясувати питання, чи логіка є мистецтвом, шляхом визначення й поділу мистецтва взагалі 27

Розділ другий. Стверджується, що логіка є мистецтво, і відкидається те, що заперечує цю думку 32

Розділ третій. Питанню, чи гідна логіка називатись наукою, передує развідка про визначення і поділ науки взагалі 36

Розділ четвертий. Встановлюється, що логіка є наукою у прямому розумінні слова, й відкидаються аргументи противників у цьому питанні 39

Розділ п'ятий. Встановлюється, що логіка є практичною наукою, й одночасно спростовуються протилежні думки 41

Розділ шостий. Питанню про об'єкт логіки передує розвідка про визначення й поділ об'єкта взагалі . . 44

Розділ сьомий. Відхиляються різні міркування про об'єкт мистецтва логіки і обгрунтовується правильна думка, що формальним об'єктом логіки та її атрибуцій є метод дослідження, або наявність правильного мислення для достовірного і безпомилкового дослідження. Тут же заперечуються й протилежні думки 47

Розділ восьмий. Для вивчення будь-яких інших наук природна діалектика необхідна, штучна ж—лише дуже корисна 54

КНИЖКА СЬОМА. РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ПИТАННЯ, ЩО СТОСУЮТЬСЯ ПЕРШОЇ ДІЇ [РОЗУМУ]

Розділ перший. Порушується питання про універсальне: що існує раніше, чи самі речі, чи лише їх універсальні назви? 59
Розділ другий. Спростовуються погляди Платона . . . 62
Розділ третій. Чи може щось бути або називатись універсальним без будь-якого втручання розуму? 65
Розділ четвертий. Чи назва універсальної речі залишається універсальною у подвійній предикації? 67
Розділ п'ятий. Ставиться питання про визначення роду: чи може рід мати досконале і відповідне визначення? 70
Розділ шостий. Питання про индивідуум: чи має індивідуум якусь підставу, спільну багатьом [речам], і чи не є він чимось універсальним, і який він щодо назви, а також й щодо суті? 73
Розділ сьомий. Питанню про розрізнення ступенів передують деякі спостереження 75
Розділ восьмий. Викладаються різні думки авторів про розрізнення ступенів 79
Розділ дев'ятий. Встановлюється істинний погляд на розрізнення ступенів і розглядаються протилежні аргументи 81

КНИЖКА ВОСЬМА. РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ПИТАННЯ, ЯКІ ВІДНОСЯТЬСЯ ДО ДРУГОЇ І ТРЕТЬОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Розділ перший. Пропонується питання, яке з двох контрадикторних суджень, що відносяться до майбутнього, є певно і визначено істинним, коли одне з них цілком істинне, інше цілком хибне, і одночасно пояснюється дещо, наперед відоме . . . 87
Розділ третій. Розв'язуються два питання: 1) чи може істинне судження перетворитись на хибне? 2) чи може одне й те саме судження одночасно бути істинним і хибним? 96
Розділ четвертий. Чи є достовірним логічний висновок, якщо антецедент так зв'язаний з консеквентом, що коли погоджуєшся з антецедентом, неодмінно треба погодитись з консеквентом? 100
Розділ п'ятий. Чи може та сама думка бути знанням і гадкою? 104
Розділ шостий. Чи можна побудувати правильний силогізм всупереч істині? 107

НАТУРФІЛОСОФІЯ, АБО ФІЗИКА 113

Промова про заслуги й користь фізики 115

ЧАСТИНА ПЕРША

ЧАСТИНА ПЕРША 119

КНИЖКА ПЕРША

Розділ перший 119
Розділ другий. Висвітлення попереднього вчення за допомогою різних питань і передусім, чи [взагалі] є, якими є, й скільки є засад (principia) природного тіла 120
Розділ третій. Про матерію, яку називають першою . . 126
Розділ четвертий. Чи крім матерії є субстанційні форми? Звідки вони виводяться? Як вони поєднуються з матерією? 133
Розділ п'ятий. Що таке позбавлення й чи його можна назвати засадою? 142
Розділ шостий. [Чи відрізняється ціле від своїх частин?] 144
Розділ сьомий. [Про природу і мистецтво] 147
Розділ восьмий. [Визначення причини] 157
Розділ дев'ятий. [Матеріальна і формальна причини] . . 159
Розділ десятий. [Де пояснюється природа діючої причини] 160
Розділ одинадцятий. [Де] пояснюється причинність та природа цільової причини 170
Розділ дванадцятий. [Де] викладаються різні способи, завдяки яким речі рухаються до своїх цілей . . . 172
Розділ тринадцятий. [Про те], чи те, що робить природа, робить з чиєсь ласки, або чи творець природи може творити щось без жодної мети і з нічиєї ласки 173
Розділ чотирнадцятий. [Про те], що слід думати про долю й фатум, що випадково стають причинами, й у якому значенні їх слід визнавати, а в якому заперечувати 178
Розділ п'ятнадцятий. [Про чудовиська] 179
Розділ шістнадцятий. [Чи мають тварини розум?] . . 183
Розділ сімнадцятий. [Чи зумовлюють причини одна одну?] 187

КНИЖКА ДРУГА

Розділ перший. Короткий виклад вчення Арістотеля про рух, нескінченність і неперервність 192
Розділ другий. Проблема нескінченності 200
Розділ третій. Наводяться докази, які підтверджують, що божою силою може виникнути нескінченне, розглядається їх вагомість і досліджуються вирішення 204
Розділ четвертий. Наводяться докази про заперечення божого втручання у виникнення нескінченного, а також їх значення і вирішення 208
Розділ п'ятий. Ставиться і розв'язується питання про будову неперервного: чи воно складається з подільних чи з неподільних до нескінченності частин, з'ясовується, чи люди дійсно можуть його пізнати 217
Розділ шостий. Подаються докази Арістотеля та інших філософів школи перипатетиків, які твердять, що

тіло не може складатися з неподільних частин. Досліджується їх значення та рішення 219
Розділ сьомий. Розгляд доказів Зенона і його прихильників, які спрямовані проти Арістотеля в питанні про те, чи може тіло складатися з частин, подільних до нескінченності. Дається оцінка відповідей перипатетиків 225

КНИЖКА ТРЕТЯ. ПРО ЧАС, ПРОСТІР ТА ПОРОЖНЕЧУ 232

Розділ перший. Короткий виклад вчення Арістотеля про простір і час 233
Розділ другий. Про тривалість та умісцевлення. Чи вони відрізняються від речі, що існує в часі і просторі? Чи відрізняються вони від самого часу і простору? І дещо про відмінність 240
Розділ третій. Чи можуть в одному місці одночасно перебувати два тіла? 243
Розділ четвертий. Чи одне й те саме тіло може перебувати одночасно в двох місцях? 247

КНИЖКА ЧЕТВЕРТА

Розділ п'ятий. Чи існує і чи може існувати у природі порожнеча? 255
Розділ шостий. Завдяки якій силі і з якою метою природа не допускає порожнечі? 257

КНИЖКА П'ЯТА

Розділ перший. Короткий виклад вчення Арістотеля про першорушія 269
Розділ другий. Чи необхідно, щоб рухоме [тіло] приводилося в рух іншим? 272
Розділ третій. Чи обов'язково повинен існувати перший і єдиний творець усіх рухів? 273
Розділ четвертий. Чи важкі і легкі [тіла] рухаються самі собою? 279

ЧАСТИНА ДРУГА. ПРО ТІЛО В ПРИРОДНОМУ СТАНІ, ДЕ «...» 281

КНИЖКА ПЕРША. ПРО СВІТ ВЗАГАЛІ

Розділ перший. Що таке світ, його матерія та форма... 283
Розділ другий. Система світу Птолемея 285
Розділ третій. Система Коперніка 287
Розділ четвертий. Система світу Тихо Браге 289
Розділ п'ятий. Чи існувала якась творча причина світу? Аргументи проти епікурейців 290
Розділ шостий. Чи існував і чи міг існувати світ споконвіку? 293
Розділ сьомий. Створення світу 295
Розділ восьмий. Шестиднев на основі Василя Великого, Амброзія, Златоуста, Євстахія Антіохійського, Теодорета та інших 299
Розділ дев'ятий. Яку мету мав бог, створюючи світ? 310

Розділ десятий. Чи існує тільки один світ? 313
Розділ одинадцятий. Чи досконалим є світ, і чи можна було створити інший досконаліший світ? . . 317

КНИЖКА ДРУГА. ПРО НЕБО

Розділ перший. Скорочений виклад вчення Арістотеля про небо 320
Розділ другий. Чи матерія небес відрізняється від підмісячної матерії? 321
Розділ третій. Чи небеса мають душу? 323
Розділ четвертий. Чи небеса мають кулясту форму? . . 323
Розділ п'ятий. Чи правильно встановлено число і порядок небес? 325
Розділ шостий. Чи рух небес є природним? Чи небеса рухаються внаслідок дії розумних істот? 326
Розділ сьомий. Чи всі небесні тіла рухаються зі сходу на захід? 328
Розділ восьмий. Чи впливають небеса на підмісячний світ та емпірей і яким чином? 329
Розділ дев'ятий. Чи з припиненням руху небес обов'язково припиняються всі підмісячні рухи? 330
Розділ десятий. Звідки походить нерівність швидкості руху підмісячних тіл? 332
Розділ одинадцятий. Чи можуть під впливом неба народжуватися живі істоти? 334
Розділ дванадцятий. Чи небо знищенне й чи воно може бути колись знищеним? 336
Розділ тринадцятий. Про зорі і передусім, чи мають зорі природу, протилежну самим небесам 338
Розділ чотирнадцятий. Чи встановлюють досвідчені математики кількість рухомих зір? Про конфігурацію Сонця й Місяця та інших планет. Чи їх тіла є легкими? 341
Розділ п'ятнадцятий. Чи зорі рухаються разом з небом, чи без нього? 346
Розділ шістнадцятий. Про нерівномірність руху планет 348
Розділ сімнадцятий. Про світло і чи воно утворює тепло 349
Розділ вісімнадцятий. Чи зорі світять власним світлом, чи запозичують своє світло від Сонця 351
Розділ дев'ятнадцятий. Затемнення Сонця і Місяця... 356

КНИЖКА ТРЕТЯ. ПРО ЕЛЕМЕНТИ

Розділ перший. Чи існують чотири елементи, два важкі, два легкі, і чи є вони важкими і легкими у своїх місцях 363
Розділ другий. Про Землю. Чи перебуває вона в центрі світу? 366
Розділ третій. Курйозні питання або проблеми, які стосуються елемента Землі 370
Розділ четвертий. Про воду і особливо про те, чи знаходиться вода вище від землі 372
Розділ п'ятий. Проблеми, що стосуються елемента води 375
Розділ шостий. Про повітря. Розв'язання питань, що пояснюють властивості повітря 383

Розділ другий. Про дію (actio) й підлягання дії (passio) 385
Розділ третій. Про зміну та змішування 387
Розділ четвертий. Про хімічні елементи та їх властивості 390
Розділ п'ятий. Проблеми, що стосуються виникнення і знищення 395
Розділ шостий. Чи можуть деякі тіла захистити себе від руйнування за допомогою природної здатності? 399
Розділ сьомий. Чи можна певній природній причині приписати здатність зберігання святих мощів, що містяться в наших київських гробницях. Разом з цим розглядаються і розпухлі трупи підданих анафемі. 401

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

КНИЖКА ДРУГА. НЕДОСКОНАЛІ ЗМІШАНІ [ТІЛА] АБО МЕТЕОРИ 436

Розділ перший. Про метеори взагалі 437
Розділ другий. Про вогняні метеори зокрема і спочатку про підземні вогні 438
Розділ третій. Вогні, що виникають у найнижчій сфері повітря: запалені свічки, блукаючий вогонь, вогняні язики, Кастора і Поллукса, літаючого дракона й інші 440
Розділ четвертий. Про вогняні метеори середньої сфери повітря — грім, зірницю і блискавку 442
Розділ п'ятий. Про вогняні метеори найвищої сфери, тобто про комети 448
Розділ шостий. Про яскраві й кольорові метеори, Чумацький Шлях, веселку, корону, смуги, парелії, параселіни, вир, тріщину і про сутичку когорт [марево] 449
Розділ сьомий. Сухі метеори або вітри 457
Розділ восьмий. Землетруси 460
Розділ дев'ятий. Про вологі метеори, спочатку про ті, які є на землі, тобто моря, річки і джерела . . 465
Розділ десятий. Про вологі метеори в найнижчій сфері повітря: лід, мряка, туман, роса й інші . 470
Розділ одинадцятий. Про вологі метеорні явища в середній сфері повітря: хмара, дощ, сніг і град . . 473

КНИЖКА ТРЕТЯ. ПРО ДОСКОНАЛІ ЗМІШАНІ НЕЖИВІ ТІЛА — МЕТАЛИ, КАМЕНІ ТА ІНШІ

Розділ перший. Про корисні копалини взагалі 480
Розділ другий. Про смолу і сірку 483
Розділ третій. Про землі і солі 487
Розділ четвертий. Про метали, переважно про їхню матерію і діючу причину 489
Розділ п'ятий. Про місце, де виникають метали, а також про види і властивості металів 491
Розділ шостий. Про камені й геми 494

ЕТИКА, АБО НАУКА ПРО ЗВИЧАЇ 503

Передмова 505

КНИЖКА ПЕРША. МЕТА ЛЮДСЬКИХ ДІЙ, АБО ЩАСТЯ ТА ЙОГО ЗАСАДИ

Розділ перший. Добро. Що воно таке й з чого складається? 509

Розділ другий. Будь-яке бажання приводить до добра 510

Розділ третій. Кожна мета має значення добра: все діє з метою, і є якась остання мета людських дій; це — найвище добро, або найвище щастя 512

Розділ четвертий. В чому полягає найвище щастя й чи його можно досягнути в цьому житті 514

ПРИМІТКИ 515

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ 543

АКАДЕМИЯ НАУК УССР

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ
ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ
В ТРЕХ ТОМАХ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
В. И. ШИНКАРУК
(председатель),
В. Е. ЕВДОКИМЕНКО,
В. М. НИЧИК

СОСТАВИТЕЛИ
МИРОСЛАВ ДМИТРИЕВИЧ РОГОВИЧ,
ВАЛЕРИЯ МИХАЙЛОВНА НИЧИК

ТОМ 2
(НА УКРАИНСКОМ ЯЗЫКЕ)

ДРУКУЄТЬСЯ ЗА ПОСТАНОВОЮ
ВЧЕНОЇ РАДИ
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
АН УРСР

РЕДАКТОРИ
Р. І. ЛЕНЧОВСЬКИЙ,
А. І. ОСАУЛЕНКО
ОФОРМЛЕННЯ ХУДОЖНИКА
В. І. ЮРЧИШИНА
ХУДОЖНІЙ РЕДАКТОР
І. В. КОЗІЙ
ТЕХНІЧНИЙ РЕДАКТОР
М. А. ПРИТИКІНА
КОРЕКТОРИ
З. П. ШКОЛЬНИК,
В. М. БОЖОК

ІНФОРМ. БЛАНК № 1299.
ЗДАНО ДО НАБОРУ 03.03.77.
ПІДП. ДО ДРУКУ 14.11.78.
БФ 00371. ФОРМАТ 84×100/32.
ПАПІР ОФСЕТНИЙ № 2.
ЛІТ. ГАРН. ОФСЕТН. ДРУК.
УМ. ДРУК. АРК. 26,74.
ОБЛІК.-ВИД. АРК: 32,12.
ВИД. № 396. ТИРАЖ 10 000.
ЗАМ. 7-147. ЦІНА 3 крб. 30 коп.

ВИДАВНИЦТВО «НАУКОВА ДУМКА».
252601, КИЇВ-601,
МСП, ВУЛ. РЄПІНА, 3.

ХАРКІВСЬКА КНИЖКОВА
ФАБРИКА «КОМУНІСТ»
РЕСПУБЛІКАНСЬКОГО ВИРОБНИЧОГО
ОБ'ЄДНАННЯ «ПОЛІГРАФКНИГА»
ДЕРЖКОМВИДАВУ УРСР
310012, ХАРКІВ-12, ЕНГЕЛЬСА, 11.

...ѵтенія сего, немедлѣнно...

...ромъ братѣ лѣщѣ Про...

...ха в Новгородѣ ехалъ, и...

...ритъ, и что надобно, почин...

...тѣже и лошади надлежа...

...лѣ посылати на сторону:

...тамо ему съ людми дов...

...тела Треба кѵріера, по...

...но. А погда онъ возврат...

...тъ в волю его, сходно и ло...

...бурхъ. А вда лотерей на...

...до Санктпитербурха,...

...ла число дней на побѣдѣ...

...дѣ в Новгородъ. А если б...

...оочаго простого ... іс...

3 крб. 30 коп.

«НАУКОВА ДУМКА»

THEOPHANES PROCOPOWICZ

OPERA
PHILOSOPHICA